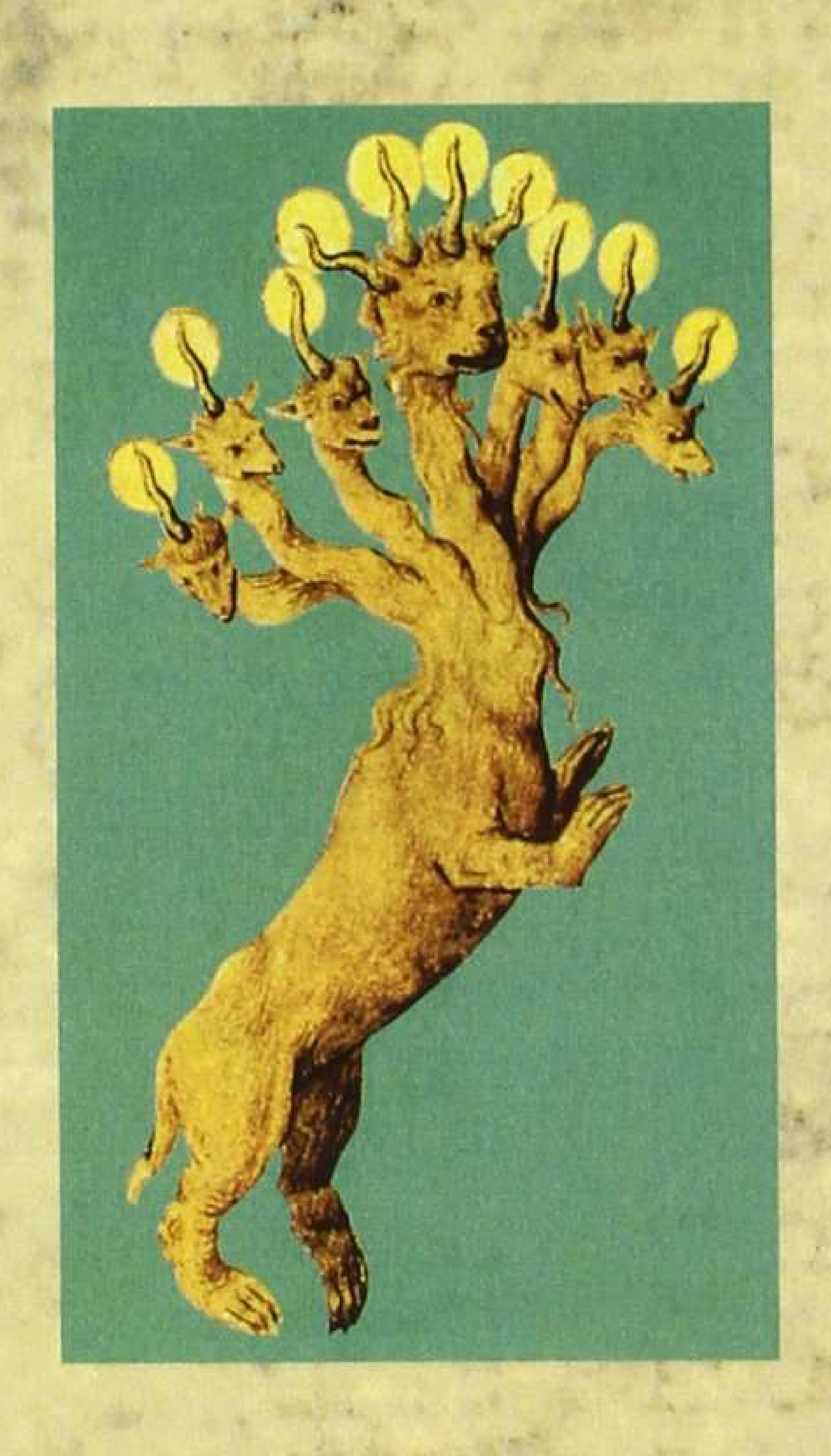
MIRCEA ELIADE

OCULTISMO, BRUJERÍA Y MODAS CULTURALES





PAIDÓS ORIENTALIA

Mircea Eliade

OCULTISMO, BRUJERÍA Y MODAS CULTURALES



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Occultism, witchcraft, and cultural fashions. Essays in comparative religions*
Publicado en inglés y traducido con licencia de The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, EE.UU.

Traducción de Enrique Butelman
Revisión técnica de Ramón A. Díez Aragón

Cubierta de Julio Vivas

1ª edición en lengua española: Buenos Aires, Marymar, 1977
1ª edición en Ediciones Paidós, 1997

ISBN: 84-493-0400-8
Depósito legal: B-15.155/1997

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Giuseppe Tucci,
en recuerdo de nuestras
conversaciones en Calculta,
1929-1931

Sumario

Prefacio

En algún momento de su vejez, un autor prolífico suele siempre descubrir que muchos de los libros que más quiso escribir nunca fueron escritos. No sé cómo reaccionan otros ante un descubrimiento tan inquietante, pero en lo que a mí se refiere decidí abandonar con melancólica resignación muchos trabajos que había bosquejado y escrito parcialmente durante los últimos veinticinco años. Sin embargo, como ocurre habitualmente, en diversas ocasiones utilicé esas notas y materiales para preparar conferencias, comunicaciones y artículos para revistas. Por supuesto que esos ensayos ocasionales no resumen de una manera coherente los múltiples aspectos del tema en consideración. Pero tienen la ventaja de que, al haber sido preparados para públicos integrados sobre todo por no especialistas, son accesibles a cualquier lector inteligente. No hay que dejar de tener en cuenta esta ventaja, sean cuales sean los riesgos que implica todo intento de «popularización». En último análisis, la única ambición inocente de un erudito es ser leído fuera de su propia comunidad de estudios. Por muchas razones, que traté de examinar en algunas de mis publicaciones anteriores, esa ambición debería ser particularmente alentada entre los especialistas en historia de las religiones.

He seleccionado los materiales incluidos en este volumen de varias docenas de conferencias y artículos escritos durante los diez últimos años. Todos ellos se relacionan, directa o indirectamente, con proyectos de importantes libros. La mayoría de estos ensayos tienen un carácter introductorio; su intención principal es recordar algún

problema viejo pero ahora dejado de lado o reabrir controversias bien conocidas desde perspectivas nuevas o menos familiares. Con excepción del último ensayo (capítulo 6), los otros fueron originalmente conferencias. No he intentado modificar su estilo oral, pero los he ampliado con notas y algunos parágrafos.

El último capítulo —«Espíritu, luz y simiente»— evidentemente se diferencia de los otros. Fue escrito para una revista especializada, utiliza numerosos documentos procedentes de culturas no muy conocidas y sus notas proporcionan una bibliografía copiosa. Pero esas características externas (y uno siente la tentación de decir: tipográficas) no deben engañar al lector; ese texto no pretende que se lo clasifique como un producto de la erudición pura. La proliferación de citas y referencias críticas simplemente sirve para familiarizar al lector con algunas de las incontables expresiones de un arcaico y ampliamente difundido *theologoumenon*, a saber, la ecuación del modo de ser divino y «espiritual» con la experiencia de la Luz pura, y la ecuación de la creatividad divina con una iridiscencia seminal. El tema es fascinante y también de considerable importancia para el problema de los «universales» (o «invariables») en la historia de la experiencia religiosa. En efecto, la ecuación espíritu = luz = creatividad divina (espiritual), cuando se la considera juntamente con la morfología de las teofanías luminosas y experiencias de «luz interior», permite al historiador de las religiones identificar un «universal» no menos significativo que el ahora bien conocido *mysterium tremendum*.

Me complace agradecer a mis alumnos que han corregido y mejorado estilísticamente estos textos: profesores Nancy Falk (capítulo 1), Norman Girardot (capítulo 2) y Park McGinty (capítulo 6). Le estoy particularmente reconocido a mi ayudante Bruce Lincoln, por el cuidado que puso en corregir y preparar editorialmente los capítulos 3, 4 y 5. No hubiera podido escribir estas páginas, al igual que toda mi obra de los últimos veinticinco años, sin la presencia inspiradora y el apoyo constante de mi mujer. Pero... «De lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio».

MIRCEA ELIADE
Universidad de Chicago

Capítulo I
Las modas culturales y la historia de las religiones*

Las mitologías no sospechadas del artista

La cuestión que quiero examinar en este ensayo es la siguiente: ¿qué es lo que tiene que decir sobre su ambiente contemporáneo un historiador de las religiones? ¿En qué sentido puede él contribuir a la comprensión de los movimientos literarios o filosóficos, de las recientes orientaciones artísticas importantes? O más aún, ¿qué puede decir él, en cuanto historiador de las religiones, con respecto a manifestaciones del *Zeitgeist* tales como sus modas literarias y filosóficas, sus modas llamadas culturales? Creo que, por lo menos en ciertos casos, su formación especial lo capacita para descifrar significados e intenciones que son menos manifiestas para otros. No me refiero a esos casos en que el contexto o el contenido religiosos de una obra son más o menos evidentes, como, por ejemplo, las pinturas de Chagall con su enorme «ojo de Dios», sus ángeles, cabezas cortadas y cuerpos volando cabeza abajo, y su omnipresente asno, el animal mesiánico por antonomasia. O la reciente comedia de Ionesco, *El rey se muere*, que no se puede comprender cabalmente si no se conoce el *Libro*

* Conferencia pública pronunciada en la Universidad de Chicago en octubre de 1965 y publicada en Joseph M. Kitagawa, comp., con la colaboración de Mircea Eliade y Charles H. Long, *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, págs. 20-38.

tibetano de los muertos y las *Upanisad.* (Y yo puedo asegurar que Ionesco *sí* leyó esos textos; pero lo que a nosotros nos importa determinar es lo que aceptó y lo que ignoró o rechazó. No se trata, por lo tanto, de un problema de investigación de *fuentes*, sino de una empresa más excitante: examinar la renovación del universo creativo imaginario de Ionesco por obra de su encuentro con universos religiosos exóticos y tradicionales.)

Pero hay casos en los que sólo un historiador de las religiones puede descubrir el significado secreto de una creación cultural, sea antigua o contemporánea. Por ejemplo, únicamente un historiador de las religiones puede percibir que existe una analogía estructural sorprendente entre el *Ulises* de James Joyce y ciertos mitos australianos del tipo héroe totémico. Y así como las peregrinaciones interminables y los encuentros fortuitos de los héroes culturales australianos les parecen monótonos a quienes conocen las mitologías polinésicas, indoeuropeas y norteamericanas, así las andanzas de Leopold Bloom en *Ulises* le resultan monótonas a un admirador de Balzac o de Tolstoi. Pero el historiador de las religiones sabe que las tediosas peregrinaciones y hazañas de los antepasados míticos le revelan al australiano una historia magnífica en la que él está existencialmente comprometido, y lo mismo se puede decir del viaje evidentemente aburrido y banal de Leopold Bloom por su ciudad nativa. Sólo el historiador de las religiones puede captar las notables similitudes entre las teorías australiana y platónica de la reencarnación y la anamnesis. Para Platón, aprender es recordar. Los objetos físicos ayudan al alma a retraerse dentro de sí y, mediante una suerte de «regreso», a redescubrir y volver a entrar en posesión del conocimiento original que poseyó en su condición extraterrenal. El novicio australiano descubre, por medio de la iniciación, que él ha estado ya aquí, en el tiempo mítico; estaba aquí en la forma del antepasado mítico. Gracias a la iniciación vuelve a aprender a hacer esas cosas que hizo en los comienzos, cuando apareció por primera vez en la forma de un ser mítico.

No son necesarios más ejemplos. Sólo agregaré que el historiador de las religiones puede contribuir a que se entiendan escritores tan

diferentes como Julio Verne y Gérad de Nerval, Novalis y García Lorca.[1] Sorprende que tan pocos historiadores de las religiones hayan intentado interpretar una obra literaria desde su propia perspectiva. (Por el momento sólo puedo recordar el libro de Maryla Falk sobre Novalis y los estudios de Stig Wikander sobre escritores franceses desde Jules Michelet hasta Mallarmé. Las importantes monografías de Duchesne-Guillemin sobre Mallarmé y Valéry pudieron haber sido escritas por cualquier excelente crítico literario, sin contacto alguno con la historia de las religiones.) Por el contrario, como bien se sabe, muchos críticos literarios, especialmente en Estados Unidos, no vacilaron en utilizar los descubrimientos de la historia de las religiones en su labor hermenéutica. No hay más que recordar la aplicación de la teoría «del mito y el ritual» o el «patrón iniciático» en la interpretación de la novela y la poesía modernas.[2]

Mi objetivo aquí es más modesto. Trataré de averiguar si un historiador de las religiones puede descifrar algunos significados ocultos en nuestras modas llamadas culturales, tomando como ejemplos tres recientes, todas ellas nacidas en París, pero que ya se difunden por Europa occidental e incluso por Estados Unidos. Ahora bien, como todos sabemos, el que una determinada teoría o filosofía se vuelva popular, se ponga de moda, *en vogue*, no implica que se trate de una creación notable ni que carezca de todo valor. Uno de los aspectos fascinantes de la «moda cultural» es que no importa si los hechos en cuestión y su interpretación son verdaderos o no. Ningún tipo o cantidad de crítica puede destruir una moda. Hay algo de «religioso» en su impermeabilidad a la crítica, aun cuando sólo sea de una manera sectaria

1. Véase, por ejemplo, León Cellier, «Le roman initiatique en France au temps du romantisme», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nº 4 (1964), págs. 22-44; Jean Richer, *Nerval: Expérience et création* (París, 1963); Maryla Falk, *I «Misteri» di Novalis* (Nápoles, 1939); Erika Lorenz, *Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik, 1936-1956* (Hamburgo, 1961).

2. He examinado algunas de estas interpretaciones en mi artículo «Initiation and the Modern World», incluido en *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969) [trad. cast.: *La búsqueda*, Buenos Aires, Megalópolis, 1971], págs. 112-126.

y estrecha. Pero incluso más allá de este aspecto general, algunas modas culturales son muy importantes para el historiador de las religiones. Su popularidad, especialmente entre la *intelligentsia*, revela algo de las insatisfacciones, pulsiones y nostalgias del hombre occidental.

«Banquetes totémicos» y camellos fabulosos

Examinemos solamente un ejemplo. Hace cincuenta años Freud creyó haber encontrado el origen de la organización social, las restricciones morales y la religión en un asesinato primordial, a saber, el primer parricidio. Cuenta el relato en su libro *Tótem y tabú*. En los comienzos, el padre era el dueño de todas las mujeres y expulsaba a sus hijos en cuanto alcanzaban bastante edad como para provocar sus celos. Un día los hijos expulsados mataron al padre, lo devoraron y se apropiaron de las mujeres. «El banquete totémico —escribe Freud—, tal vez el primer festín celebrado por la humanidad, fue la repetición, la fiesta de conmemoración, de ese notable hecho criminal.»[3] Puesto que Freud sostiene que Dios no es sino el padre físico sublimado, es a Dios mismo a quien se mata e inmola en el sacrificio totémico. «Este asesinato del padre-dios es el pecado original de la humanidad. Esta deuda de sangre es redimida por la muerte cruenta de Cristo.»[4]

En vano los etnólogos de su tiempo, desde W. H. Rivers y F. Boas hasta A. L. Kroeber, B. Malinowski y W. Schmidt demostraron lo absurdo de tal «banquete totémico» primordial.[5] En vano señalaron que el totemismo no se encuentra en los comienzos de la religión y que no es universal: no todos los pueblos han pasado por una «etapa to-

3. Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (1913) [trad. cast.: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, [20]1996], pág. 110, citado por A. L. Kroeber, «Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis», *American Anthropologist* 22 (1920): 48-55.

4. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, trad. de H. J. Rose (Nueva York, 1931), pág. 112.

5. Véase Mircea Eliade, «The History of Religions in Retrospect: 1912-1962», incluido en *The Quest*, págs. 12-36.

témica»; que Frazer había demostrado ya que entre centenares de tribus totémicas sólo *cuatro* conocían un rito que tuviera cierto parecido con el asesinato y la comida rituales del «tótem-dios» (un rasgo que según Freud era una característica invariable del totemismo); y, finalmente, que este rito nada tiene que ver con el origen del sacrificio, puesto que el totemismo de ningún modo se da en las culturas más antiguas. En vano Wilhelm Schmidt destacó que los pueblos pretotémicos no conocían el canibalismo y que, por lo tanto, en relación con ellos el parricidio sería

> una mera imposibilidad, tanto desde el punto de vista psicológico como sociológico y ético [y que] ...la forma de la familia pretotémica y, por consiguiente, de la más primitiva familia humana de la que podemos esperar conocer algo mediante la etnología, no es la promiscuidad general ni el matrimonio grupal, ninguno de los cuales, según el veredicto de los más eminentes antropólogos, existió nunca.[6]

A Freud no le preocuparon en absoluto esas objeciones y su extravagante «novela gótica», *Tótem y tabú*, se convirtió en uno de los evangelios menores de tres generaciones de la *intelligentsia* occidental.

Claro está, el genio de Freud y los méritos del psicoanálisis no pueden ser juzgados por los relatos de terror presentados como hechos históricos objetivos en *Tótem y tabú*. Pero es muy significativo que hipótesis exageradas de esa índole pudieran ser aceptadas como teoría científica sana a pesar de todas las críticas presentadas por los principales antropólogos de este siglo. Lo que sustentó ese triunfo fue primero la victoria del psicoanálisis sobre las psicologías anteriores y luego su emergencia (por muchas otras razones) como moda cultural. Después de 1920 toda la ideología freudiana se consideraba establecida sobre una base firme. Se podría escribir un libro apasionante sobre la significación del increíble éxito de ese *roman noir frénétique* llamado *Tótem y tabú*. Empleando las mismas herramientas y métodos del psicoanálisis moderno podemos descubrir algunos secretos

6. Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, págs. 112-115.

trágicos del intelectual moderno de Occidente: por ejemplo, su profunda insatisfacción por las formas gastadas del cristianismo histórico y su deseo de liberarse violentamente de la fe de sus antepasados, acompañados por un extraño sentimiento de culpa, como si él mismo hubiera matado a un dios en el que no podía creer, pero cuya ausencia le era imposible soportar. Por eso he dicho que una moda cultural es tremendamente significativa, sea cual sea su valor objetivo; el éxito de ciertas ideas o ideologías nos revela la situación espiritual y existencial de todos aquellos para quienes esas ideas o ideologías constituyen una suerte de soteriología.

Desde luego, hay modas en otras ciencias, aun en la historia de las religiones, aunque evidentemente son menos seductoras que la de *Tótem y tabú*. Es comprensible, incluso digno de elogio, que nuestros padres y abuelos estuvieran fascinados por *La rama dorada*. Lo que es menos comprensible, y se puede explicar sólo como una moda, es el hecho de que entre 1900 y 1920 casi todos los historiadores de las religiones estuvieran buscando diosas madres, madres-trigo y demonios de la vegetación —y por supuesto los encontraron por todas partes, en todas las religiones y folclores del mundo—. Esa búsqueda de la Madre —madre-tierra, madre-trigo, madre-árbol, etcétera— y también de otros seres demoníacos relacionados con la vegetación y la agricultura, también es importante si queremos entender las nostalgias inconscientes del intelectual occidental de principios de siglo.

También quiero recordar otro ejemplo del poder y el prestigio de las modas en la historia de las religiones. Pero esta vez no se trata de ninguna de las deidades citadas, sino de un animal —específicamente, de un camello—. Me refiero al famoso sacrificio de un camello que describe cierto hombre llamado Nilo que vivió en la segunda mitad del siglo IV. Mientras estaba él viviendo como monje en el monasterio del monte Sinaí, los beduinos se apoderaron de éste. Nilo tuvo así ocasión de observar la vida y las creencias de los beduinos y registró muchas de esas observaciones en su escrito *La matanza de los monjes en el monte Sinaí*. Particularmente dramática es su descripción del sacrificio de un camello, «ofrecido», dice él, a la «es-

trella de la mañana». Amarrado sobre un burdo altar de rocas apiladas, el camello es despedazado y devorado crudo por los fieles; devorado con tanta rapidez, agrega Nilo, «que en el corto intervalo entre la aparición de la estrella del día, que marca la iniciación de la ceremonia, y la desaparición de sus rayos frente al sol naciente, el camello entero es devorado, carne y huesos, piel, sangre y entrañas».[7] J. Wellhausen fue el primero que relató ese sacrificio en su *Reste arabischen Heidenthumes* (1887). Pero fue William Robertson Smith quien, por así decirlo, estableció el singular prestigio científico del camello de Nilo. Muchísimas veces se refiere a ese sacrificio en *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), considerándolo «la forma más antigua que se conoce de sacrificio árabe»,[8] y habla del «testimonio directo de Nilo sobre las costumbres de los árabes del desierto sinaítico».[9] Desde entonces, todos los que aceptaron la teoría sobre el sacrificio propuesta por Robertson Smith —S. Reinach, A. Wendel, A. S. Cook, S. H. Hooke— no dejaron de hacer abundantes y constantes referencias al relato de Nilo. Más curioso todavía es el hecho de que incluso los estudiosos que no aceptaban la teoría de Robertson Smith no podían —o no osaban— discutir el problema general del sacrificio sin relatar debidamente la historia de Nilo.[10] En realidad, parecía que ninguno tenía dudas en cuanto a la autenticidad del testimonio de Nilo, aun cuando muchos de ellos rechazaran la interpretación de Robertson Smith. De ese modo, allá por los comienzos de este siglo el camello de Nilo se había vuelto tan exasperadamente omnipresente en los escritos de los historiadores de las religiones, especialistas del Antiguo Testamento, sociólogos y etnólogos que G. Foucard afirmó, en su *Histoire des religions et méthode comparative:*

7. Resumido por W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, ed. rev. (Londres, 1899), pág. 388.

8. Ibíd.

9. Ibíd., pág. 281.

10. Véase la bibliografía en Joseph Henninger, «Ist der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?», *Anthropos* 50 (1955): 81-148, especialmente págs. 86 y sigs.

> Parecería que ningún autor tiene ahora derecho a tratar de historia de las religiones si no habla respetuosamente de esa anécdota. Porque se trata en efecto de una anécdota..., un detalle relatado como si fuera «una cosa separada»; y sobre un hecho único, tan limitado, no se puede construir una teoría religiosa válida para toda la humanidad.[11]

Con gran coraje intelectual, Foucard sintetiza así su posición metodológica:

> Respecto del camello de Nilo, persisto en la creencia de que no merece cargar sobre su lomo el peso de los orígenes de una parte de la historia de las religiones.[12]

Foucard tenía razón. Un análisis histórico meticuloso del texto ha probado que Nilo no fue el autor del escrito que se le atribuye, que éste es una obra seudónima, escrita probablemente en el siglo IV o en el V y, lo que es más importante, que el texto está lleno de clichés literarios tomados de novelas helenísticas; por ejemplo, la descripción de cómo se mata y come al camello —«cortando trozos de la carne palpitante y devorando todo el animal, cuerpo y huesos»— carece de valor etnológico y revela sólo un conocimiento del género retórico-patético de esas novelas. Ahora bien, aunque esos hechos eran ya conocidos poco después de la Primera Guerra Mundial, en especial gracias al trabajoso análisis de Karl Heussi,[13] el camello de Nilo sigue frecuentando muchas obras científicas recientes.[14] No debe sorprendernos. Esa descripción breve y colorida de lo que se supone la for-

11. G. Foucard, *Histoires des religions et méthode comparative*, 2ª ed. (París, 1912), págs. 132 y sigs.

12. Ibíd., pág. lxv: «Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions».

13. Karl Heussi, *Das Nilusproblem* (Leipzig, 1921). La bibliografía de la obra de Heussi sobre Nilo es presentada y examinada por Henninger, «Ist der sogennante Nilus-Bericht...», págs. 86 y sigs.

14. Véase la bibliografía en Henninger, págs. 86 y sigs.

ma original del sacrificio y los comienzos de la comunión religiosa se adaptaba bien a todos los gustos e inclinaciones. Nada podía halagar más a los intelectuales occidentales, convencidos, como muchos de ellos lo estaban, de que el hombre primitivo y prehistórico era casi una bestia salvaje y que, por lo tanto, el origen de la religión debía reflejar una psicología y una conducta trogloditicas. Además, la comida comunitaria de un camello no podía sino corroborar la tesis de muchos sociólogos de que la religión es un mero hecho social, o únicamente la proyección hipostasiada de la sociedad misma. Incluso diversos especialistas que se proclamaban cristianos estaban en cierta medida contentos con el relato de Nilo. Podían poner inmediatamente de relieve la distancia enorme que separa la consumición total de un camello —huesos y piel incluidos— de los altamente espiritualizados, si no meramente simbólicos, sacramentos cristianos. La espléndida superioridad del monoteísmo y en especial del cristianismo frente a todos los anteriores credos y religiones no se podía poner de manifiesto de una manera más convincente. Y por supuesto, todos esos especialistas, tanto cristianos como agnósticos o ateos, estaban extraordinariamente orgullosos y felices de ser lo que eran: occidentales civilizados y campeones del progreso infinito.

Estoy seguro de que el análisis de las tres modas culturales recientes a las que me referí al comenzar este ensayo no será menos revelador para nosotros, aunque no se hallan directamente vinculadas con la historia de las religiones. Claro está, no son las tres de importancia igual. Por lo menos una de ellas se puede volver obsoleta muy pronto. Esto no interesa en lo que respecta a nuestra finalidad. Lo que sí importa es el hecho de que durante cuatro o cinco años, de 1960 a 1965 aproximadamente, París fue dominada —casi diría conquistada— por una revista llamada *Planète* y por dos autores, Teilhard de Chardin y Claude Lévi-Strauss. Me apresuro a dejar claro que no intento aquí discutir las teorías de esos dos estudiosos. Lo que me interesa es su sorprendente popularidad, y me referiré a sus ideas sólo en la medida en que puedan explicar los motivos de esa popularidad.

Una revista llamada Planète

Por razones obvias comenzaré con la revista *Planète*. No soy el primero, es cierto, que examina el significado cultural de su inmensa popularidad. Hace algún tiempo un diario parisino de gran seriedad y bien conocido, *Le Monde*, consagró dos largos artículos al mismo problema, el éxito inesperado e increíble de *Planète*. Más o menos 80.000 suscriptores y 100.000 compradores de una revista bastante cara constituyen un fenómeno único en Francia, y un problema para la sociología de la cultura. Sus directores son Louis Pauwels, escritor y antes discípulo de Gurdjiev, y Jacques Bergier, un periodista científico muy popular. En 1961 publicaron un libro voluminoso, *Le matin des magiciens*, que se convirtió enseguida en un *best-seller*. En realidad, la revista fue editada con los royalties ganados por el libro. Éste se tradujo al inglés, pero no se puede comparar su impacto sobre el público anglonorteamericano con su éxito en Francia. Es una curiosa mezcla de ciencia popular, ocultismo, astrología, ciencia ficción y técnicas espirituales. Pero es más que eso. Tácitamente pretende revelar incontables secretos vitales: de nuestro universo, de la Segunda Guerra Mundial, de las civilizaciones perdidas, de la obsesión de Hitler por la astrología, etcétera. Ambos autores han leído mucho y, como señalé antes, Jacques Bergier tiene formación científica. En consecuencia, el lector queda convencido de que se le han dado *hechos*, o por lo menos hipótesis responsables —que, de cualquier manera, no está siendo engañado—. *Planète* está redactada según premisas similares y sigue el mismo patrón: hay artículos sobre la probabilidad de la existencia de planetas habitados, sobre las nuevas formas de guerra psicológica, las perspectivas del «amor moderno», H. P. Lovecraft y la ciencia ficción norteamericana, las claves «reales» para la comprensión de Teilhard de Chardin, los misterios del mundo animal, etcétera.

Para comprender el inesperado éxito tanto del libro como de la revista hay que recordar el ambiente cultural francés a finales de la década de 1950. Como es bien sabido, el existencialismo se hizo muy

popular inmediatamente después de la liberación. J.-P. Sartre, Camus, Simone de Beauvior, fueron los guías y modelos que inspiraron a la nueva generación. Sartre en particular gozó de una popularidad no igualada por ningún otro autor francés desde los días de Voltaire y Diderot, Víctor Hugo o Zola durante el *caso* Dreyfus. Incluso el marxismo mismo no atrajo realmente a los jóvenes intelectuales antes de que Sartre proclamara sus propias simpatías comunistas. Muy poco quedaba del renacimiento católico francés de la década de 1920. Ya a comienzos de la Segunda Guerra Mundial era muy escaso el interés por Jacques Maritain y los neotomistas. Los únicos movimientos vivos en el catolicismo, aparte del existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, eran los que en esos momentos procedían del modesto grupo de *Études carmélitains* (que destacaba la importancia de la experiencia mística y alentaba el estudio de la psicología de la religión y el simbolismo) y el de *Sources chrétiennes*, con su revalorización de la patrística griega y su insistencia en la renovación litúrgica. Pero estos movimientos católicos, por supuesto, no tenían ni el atractivo del existencialismo de Sartre ni el carisma del comunismo. El ambiente cultural, desde la filosofía y la ideología política hasta la literatura, el arte, el cine y el periodismo, estaba dominado por unas pocas ideas y numerosos clichés: el absurdo de la existencia humana, la alienación, el compromiso, la situación, el momento histórico, etcétera. Es verdad que Sartre hablaba constantemente de libertad; pero a fin de cuentas *esa* libertad carecía de significado. Al terminar la década de 1950 la guerra de Argelia provocó un hondo malestar entre los intelectuales. Se tratara de existencialistas, marxistas o católicos liberales, tenían que tomar decisiones personales. Por muchos años el intelectual francés se vio obligado a vivir casi exclusivamente en su «momento histórico», es decir, tal como, según Sartre, debía hacerlo todo individuo responsable.

En esa atmósfera desalentada, tediosa y algo provinciana —pues parecía que únicamente contaban en el mundo París, o más bien Saint-Germain-des-Près, y ahora Argelia— la aparición de *Planète* tuvo el efecto de una bomba. La orientación general, los problemas discutidos, el lenguaje, todo era diferente. Sus artículos no se centra-

ban ya en la preocupación excesiva por la «situación» existencial y el «compromiso» histórico; parecían más bien una grandiosa apertura hacia un mundo maravilloso: la organización futura del planeta, las posibilidades ilimitadas del hombre, el universo misterioso en el que nos sentimos dispuestos a penetrar, etcétera. No fue el enfoque científico el que suscitó el entusiasmo colectivo, sino el impacto carismático de «los últimos descubrimientos científicos» y la proclamación de sus triunfos inminentes. Por supuesto, como dije antes, la ciencia iba acompañada por el hermetismo, la ciencia ficción y las noticias políticas y culturales. Pero lo nuevo y excitante para el lector francés era la perspectiva optimista y holística que emparejaba a la ciencia con el esoterismo y presentaba un cosmos viviente, fascinante y misterioso en el que la vida volvía a tener significado y prometía una perfectibilidad sin límites. El hombre no estaba ya condenado a una triste *condition humaine*; más bien se sentía llamado a conquistar su universo físico y a explicar los otros universos enigmáticos revelados por ocultistas y gnósticos. Pero, a diferencia de todas las escuelas y los movimientos gnósticos, *Planète* no menospreciaba los problemas sociales y políticos del mundo contemporáneo. En suma, propagaba una ciencia *salvadora*: información científica que al mismo tiempo era soteriológica. El hombre no se sentía ya alienado ni inútil en un mundo absurdo al que había llegado por accidente y sin finalidad alguna.

La significación cultural de la popularidad de Teilhard

Debo detenerme aquí en mi rápido análisis de las razones del éxito de *Planète*, porque entiendo que muchas de las cosas que he dicho sobre esa revista se aplican casi idénticamente a la moda de Teilhard de Chardin. Creo innecesario decir que no estoy hablando de los incuestionables méritos científicos y filosóficos de Teilhard, sino del éxito tremendo de sus libros, todos ellos, como se sabe, publicados después de su muerte. Y constituye una extraña paradoja que al único pensador católico romano que conquistó un público masivo y res-

ponsable, las autoridades eclesiásticas le prohibieron publicar esos mismos libros que hoy son *best-sellers* tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. Más importante aún es el hecho de que por lo menos cien volúmenes y muchos miles de artículos se publicaron en todo el mundo, en menos de diez años, examinando, la mayoría de las veces con simpatía, las ideas de este autor. Si tomamos en consideración la circunstancia de que ni siquiera el filósofo más popular de esta generación, J.-P. Sartre, pudo lograr una respuesta tan masiva después de una actividad de veinticinco años, debemos reconocer que el éxito de Teilhard es culturalmente significativo. No tenemos ningún libro, y sólo unos pocos artículos, acerca de las ideas de Louis Pauwels y Jacques Bergier (los dos artículos de *Le Monde* se ocupan de la popularidad de su revista, *Planète*); en cambio, la mayoría de los libros y artículos sobre Teilhard examinan su filosofía y sus concepciones religiosas.

Probablemente los lectores de *Planète* y de Teilhard no sean los mismos, pero tienen muchas cosas en común. Primero, todos ellos están cansados del existencialismo y el marxismo, de oír hablar continuamente de la historia, la condición histórica, el momento histórico, el compromiso, etcétera. Los lectores tanto de Teilhard como de *Planète* se interesan menos por la historia que por la *naturaleza* y la *vida*. El propio Teilhard considera que la historia es sólo un segmento modesto de un proceso cósmico glorioso que comenzó con la aparición de la vida y que continuará durante billones y billones de años, hasta que en la más lejana de las galaxias se proclame a Cristo como Logos. La ideología de *Planète* y la filosofía de Teilhard de Chardin son fundamentalmente optimistas. En verdad, Teilhard es el primer filósofo que desde Bergson se ha atrevido a expresar fe y confianza en la vida y en el hombre. Y cuando los críticos tratan de probar que las concepciones básicas de Teilhard no son una parte legítima de la tradición cristiana, por lo común señalan su optimismo, su creencia en una evolución significativa e infinita, y el que no tome en cuenta el pecado original y el mal en general.

Pero, por otro lado, muchos científicos agnósticos que han leído a Teilhard admiten que por primera vez han comprendido lo que

puede significar ser un hombre religioso, creer en Dios y aun en Jesucristo y los sacramentos. Es cierto, Teilhard ha sido el primer autor cristiano que presentó su fe en términos accesibles y significativos para el científico agnóstico y el individuo sin cultura religiosa en general. Por primera vez en este siglo las masas agnósticas y ateas de europeos científicamente educados saben acerca de qué habla un cristiano. No obedece esto al hecho de que Teilhard sea un hombre de ciencia. Antes de él muchos grandes científicos no ocultaron su fe cristiana. Lo nuevo en Teilhard, lo que explica en parte su popularidad, es que basó su fe cristiana en un estudio y una comprensión científicos de la naturaleza y la vida. El habla del «poder espiritual de la materia» y confiesa «una simpatía irresistible por todo cuanto se agita dentro de la masa oscura de la materia». Este *amor* por la substancia y la vida cósmicas parece impresionar mucho a los hombres de ciencia. Teilhard admite cándidamente que siempre fue un «panteísta» por temperamento y «menos un niño del cielo que un hijo de la tierra». Exalta hasta las más refinadas y complicadas herramientas científicas —la computadora electrónica, por ejemplo—, pues considera que sustentan y promueven la vida.

Pero no se puede hablar simplemente del «vitalismo» de Teilhard, porque es un hombre religioso y la vida es para él *sagrada*; por añadidura, la materia cósmica como tal es susceptible de ser santificada en su totalidad. Por lo menos tal parece ser el significado del hermoso texto titulado «La misa en la cima del mundo». Cuando habla de la penetración de las galaxias por el Logos cósmico, aun la más fantástica exaltación de los bodhisattvas parece en comparación modesta y poco imaginativa. Porque para Teilhard las galaxias donde se predicará a Cristo cuando hayan transcurrido millones de años son *reales*, son materia viviente. No son ilusorias, y ni siquiera efímeras. En cierta ocasión, en un artículo de la revista *Psyché* admitió que simplemente no podía creer en un fin catastrófico del mundo —no ahora, ni tampoco después de billones de años; ni siquiera podía creer en la segunda ley de la termodinámica—. El universo es para él real, viviente, significativo, creativo, sagrado y, si no eterno en el sentido filosófico, por lo menos de duración infinita.

Podemos comprender ahora la razón de la inmensa popularidad de Teilhard; no sólo construye él un puente entre la ciencia y el cristianismo; no sólo presenta una concepción optimista de la evolución cósmica y humana e insiste particularmente en el valor excepcional del modo humano de ser en el universo; *también revela el esencial carácter sagrado de la naturaleza y de la vida*. El hombre moderno no está solamente enajenado de sí mismo; también está enajenado de la naturaleza y, claro está, no puede volver a una «religión cósmica», ya pasada de moda en tiempos de los profetas y después perseguida y suprimida por los cristianos. Tampoco puede volver a una concepción romántica o bucólica de la naturaleza. Pero la nostalgia de una perdida solidaridad con la naturaleza sigue obsesionando al hombre de Occidente. Y Teilhard le ha abierto una perspectiva que no esperaba, en la que la naturaleza está cargada de valores religiosos, aun conservando su realidad completamente «objetiva».

La moda del estructuralismo

No hablaré mucho sobre la tercera moda reciente, la de Claude Lévi-Strauss, porque se interrelaciona con un interés más amplio por la lingüística estructural y el estructuralismo en general. Cualquiera que sea la opinión que se tenga de las conclusiones de Lévi-Strauss, no cabe dejar de reconocer los méritos de su obra. Personalmente la considero importante sobre todo por las razones siguientes: 1. Aunque antropólogo por formación y profesión, es fundamentalmente un filósofo, que no teme a las ideas, las teorías o el lenguaje teórico; por lo tanto, obliga a los antropólogos a *pensar*, incluso a pensar laboriosamente. Lo cual es una verdadera calamidad para el antropólogo estrictamente empírico. Pero al historiador de las religiones no puede sino satisfacerle el nivel altamente teórico que Lévi-Strauss escoge para analizar su material llamado primitivo. 2. Aun cuando no se acepte *in toto* el enfoque estructuralista, la crítica que le hace Lévi-Strauss al historicismo antropológico es muy oportuna. Demasiado tiempo y energía han consumido los antropólogos tratando de re-

construir la *historia* de las culturas primitivas y muy poco para *comprender su significado*. 3. Por último, Lévi-Strauss es un escritor excelente; su *Tristes trópicos* es un gran libro, en mi opinión su obra más importante. Además, Lévi-Strauss es lo que podríamos llamar un «enciclopedista moderno», en el sentido de que conoce gran número de descubrimientos, creaciones y técnicas *modernos*: por ejemplo, la cibernética y la teoría de la comunicación, el marxismo, la lingüística, el arte abstracto y a Béla Bartok, la música dodecafónica y la «nueva ola» de la novela francesa, y muchas otras cosas más.

Ahora bien, es muy probable que algunos de esos logros hayan contribuido a la popularidad de Lévi-Strauss. Su interés por tantos modos de pensar modernos, sus simpatías marxistas, su sensibilidad para con la obra de Ionesco o Robbe-Grillet, todas estas no son cosas que pudiera dejar de tener en cuenta la joven generación de intelectuales. Pero en mi opinión las razones de la popularidad de Lévi-Strauss se encuentran principalmente en su antiexistencialismo y su neopositivismo, en su indiferencia a la historia y su exaltación de las «cosas» materiales —de la materia—. Para él, «la science est déjà faite dans les choses»: la ciencia está ya hecha en las cosas, en los objetos materiales. La lógica está ya prefigurada en la naturaleza. Es decir: puede comprender al hombre sin tomar en consideración la *conciencia*. *El pensamiento salvaje* nos presenta un pensar sin pensadores y una lógica sin lógicos.[15] Esto es a la vez un neopositivismo y un neonominalismo, pero al mismo tiempo es algo más. Es una reabsorción del hombre en la naturaleza; no evidentemente una naturaleza dionisíaca o romántica, ni el impulso erótico freudiano, ciego, pasional, sino la naturaleza que es aprehendida por la física nuclear o la cibernética, una naturaleza reducida a sus estructuras funda-

15. Se encontrará una evaluación crítica del neopositivismo de Lévi-Strauss en Georges Gusdorf, «Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl a Lévi-Strauss», *Le Monde Non Chrétien* 71/72 (julio/diciembre de 1964): 139-192. Véase también Paul Ricoeur, «Symbolique et temporalité», en *Ermeneutica e Tradizione*, comp. de Enrico Castelli (Roma, 1963), págs. 5-31; Gaston Fessard, S.J., «Symbole, Surnaturel, Dialogue», en *Demitizzazione e Morale*, comp. de Enrico Castelli (Padua, 1965), págs. 105-154.

mentales; y estas estructuras son iguales en la substancia cósmica y en la mente humana. Pero ya dije que no puedo estudiar aquí las teorías de Lévi-Strauss. Aunque sí quiero recordar una de las características más distintivas de los novelistas franceses de la «nueva ola», particularmente notable en Robbe-Grillet: la importancia de las «cosas», de los objetos materiales —esencialmente, la primacía del espacio y de la naturaleza— y la indiferencia para con la historia y el tiempo histórico. Tanto en Lévi-Strauss, para quien «la science est déjà faite dans les choses», como en Robbe-Grillet, estamos en presencia de una nueva epifanía de «les choses», de la elevación de la naturaleza física al rango de única realidad omnicomprensiva.

Vemos así que las tres modas recientes tienen algo en común: su reacción drástica contra el existencialismo, su indiferencia hacia la historia, su exaltación de la naturaleza física. Desde luego, hay una gran distancia entre el ingenuo entusiasmo científico de *Planète* y el amor místico de Teilhard por la materia y la vida y su confianza en los milagros científicos y tecnológicos del futuro; mayor distancia aún separa a las concepciones del hombre de Teilhard y de Lévi-Strauss. Pero lo que podríamos llamar sus «mundos de imágenes» son similares en cierta medida: en los tres casos estamos frente a una especie de *mitología de la materia*, sea de un tipo exuberante, imaginativo (*Planète*, Teilhard de Chardin), o de un tipo algebraico, estructuralista (Lévi-Strauss).

Si mi análisis es correcto, entonces el antiexistencialismo y el antihistoricismo patentes en esas modas y su exaltación de la naturaleza física interesan al historiador de las religiones. El hecho de que centenares de miles de intelectuales europeos lean con entusiasmo *Planète* y las obras de Teilhard de Chardin tiene para el historiador de las religiones un significado diferente del que podría tener para un sociólogo de la cultura. Sería demasiado sencillo decir que el temor a la historia se hace otra vez intolerable y que los intelectuales europeos que no pueden refugiarse en el nihilismo ni encontrar consuelo en el marxismo miran esperanzados en busca de un nuevo —por ser abordado científicamente— y carismático cosmos. No podemos, ciertamente, reducir el significado de esas modas a la vieja y bien co-

nocida tensión entre «cosmos e historia». El cosmos presentado en *Planète* y en los libros de Teilhard de Chardin es en sí mismo un producto de la historia, pues se trata del cosmos tal como lo comprende la ciencia, el cosmos que se halla en proceso de ser conquistado y transformado por la tecnología. Pero lo que es específico y novedoso es el interés casi religioso por las estructuras y los valores de este mundo natural, de esta substancia cósmica tan brillantemente explorada por la ciencia y modificada por la tecnología. El antihistoricismo que hemos descubierto en las tres modas no es un rechazo de la historia como tal, sino más bien una protesta contra el pesimismo y el nihilismo de algunos historicistas recientes. Sospechamos incluso cierta nostalgia de lo que cabría llamar una macrohistoria —una historia planetaria y, después, una historia cósmica—. Pero sea lo que fuere lo que se diga sobre la nostalgia de una comprensión más exhaustiva y cabal de la historia, hay algo que sigue en pie: los entusiastas de *Planète*, de Teilhard de Chardin, de Lévi-Strauss, no sienten la náusea sartreana cuando se enfrentan con los objetos naturales; no se sienten a sí mismos *de trop* en este mundo: en suma, no viven su propia situación en el cosmos como la vive el existencialista.

Como todas las modas, también éstas se marchitarán y acabarán por desaparecer. Pero no se invalidará su significación real: la popularidad de *Planète*, de Teilhard de Chardin y de Lévi-Strauss nos revela algo de los deseos inconscientes o semiconscientes del hombre occidental contemporáneo. Si tomamos en consideración el hecho de que en el arte moderno se pueden descubrir ciertas intenciones similares, la significación de esas tres modas se vuelve más importante aún para el historiador de las religiones. No puede uno dejar de advertir en los trabajos de gran número de artistas contemporáneos un tremendo interés por la materia en sí. No hablaré de Brancusi, porque es bien conocido su amor a la materia. Su actitud hacia la piedra es comparable con la solicitud, el miedo y la veneración del hombre neolítico cuando se enfrenta con ciertas piedras que constituyen para él hierofanías; es decir, que revelan una realidad sagrada y última. Pero en la historia del arte moderno, desde el cubismo al *tachisme*, presenciamos un esfuerzo continuo del artista por liberarse

de la «superficie» de las cosas y penetrar su estructura esencial. He examinado en otros escritos la significación religiosa de la preocupación del artista contemporáneo por abolir la forma y el volumen, para descender, por así decirlo, al interior de la substancia mientras va descubriendo sus modalidades secretas o larvadas.[16] Esta fascinación por los modos elementales de la materia señala un deseo de liberarse del peso de las formas muertas, una nostalgia de sumergirse en un mundo auroral.

Si nuestro análisis es correcto, hay una convergencia definida entre la actitud del artista hacia la materia y ciertas nostalgias del hombre de Occidente como las que desciframos en las tres modas que hemos analizado. Sabemos muy bien que mediante sus creaciones el artista anticipa a menudo lo que ha de venir —algunas veces una o dos generaciones más tarde— en otros sectores de la vida social y cultural.

16. Mircea Eliade, «The Sacred and the Modern Artist», *Criterion*, primavera de 1965, págs. 22-24. El artículo fue originalmente publicado como «Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain», *XXe Siècle*, nº 24 (diciembre de 1964), págs. 3-10.

Capítulo II
El mundo, la ciudad, la casa*

Vivir en el mundo propio

Hace años, uno de mis profesores en la universidad de Bucarest tuvo la oportunidad de asistir a una serie de conferencias del famoso historiador Theodore Mommsen. Por ese tiempo, a comienzos de la década de 1890, Mommsen era ya muy viejo, pero conservaba una mente lúcida y su memoria sorprendía por su precisión y amplitud. En su primera conferencia, Mommsen estaba describiendo Atenas durante la época de Sócrates. Fue hacia el pizarrón y bosquejó, sin la menor anotación de apoyo, el plano de la ciudad tal como era en el siglo V; procedió luego a señalar la ubicación de los templos y edificios públicos y a mostrar dónde habían estado algunas de las fuentes y los parques más famosos. Su vívida reconstrucción del escenario donde había transcurrido el *Fedro* fue verdaderamente notable. Después de citar el pasaje donde Sócrates pregunta dónde habita Lisias, y Fedro contesta que con Epícrates, Mommsen indicó la posible ubicación de la casa del último, explicando que el texto dice que «la casa en que Maroquia solía vivir» se hallaba «cerca del templo de Zeus Olímpico». Mommsen continuó describiendo gráficamente el camino que Sócrates y Fedro siguieron mientras caminaban a la vera

* Conferencia pública pronunciada en Loyola University, Chicago, en febrero de 1970.

del río Iliso, e indicó después el lugar donde probablemente se habían detenido para mantener su memorable diálogo, en un «lugar apacible» a la sombra de un «alto plátano».

Asombrado por el extraordinario despliegue de erudición, memoria y penetración literaria de Mommsen, mi profesor permaneció en el anfiteatro después de la conferencia. Vio entonces a un ayuda de cámara entrado en años que se aproximó y tomó amablemente a Mommsen del brazo encaminándolo hacia la salida. En ese momento, un estudiante que todavía estaba allí explicó que el famoso historiador no sabía ir solo a su casa. ¡La mayor autoridad viviente sobre la Atenas del siglo V se perdía en su propia ciudad, la Berlín guillermina!

Sería difícil encontrar una introducción más apropiada para lo que trataré de examinar en este capítulo. Mommsen ilustra admirablemente el significado existencial de «vivir en el mundo propio». Su mundo *real*, el único importante y significativo para él, era el mundo clásico grecorromano. Para Mommsen, el mundo de los griegos y los romanos no era simplemente *historia*, es decir, un pasado muerto recuperado mediante una *anamnesis* historiográfica; era *su* mundo, el lugar donde él podía moverse, pensar, disfrutar la beatitud de estar vivo y ser creador. En realidad no sé si siempre necesitaba a alguien que lo condujera a su casa. Probablemente no. Al igual que la mayoría de los eruditos creadores, posiblemente vivía en dos mundos: el universo de las formas y los valores, a cuyo conocimiento había consagrado su vida y que corresponde en alguna medida al mundo «convertido en cosmos» y, por lo tanto, «sagrado» de los primitivos; y el cotidiano mundo «profano» en el cual, como diría Heidegger, había sido «arrojado». Es obvio que Mommsen se sentía ajeno al espacio del Berlín moderno, que para él carecía de significado y en última instancia le resultaba caótico. Si cabe hablar de amnesia con respecto al espacio profano de Berlín, también hay que admitir que ésa era compensada por una increíble *anamnesis* de cuanto se relacionaba con el mundo existencial de Mommsen, es decir, el universo grecorromano clásico. En su vejez, Mommsen vivía en un mundo de arquetipos.

Tal vez lo más cercano a esta experiencia de sentirse perdido en un espacio caótico y desconocido lo encontramos entre los achilpa,

una de las tribus aranda de Australia. Según su mitología, un ser divino llamado Numbakula «convirtió en cosmos» su territorio, creó a su ancestro y fundó sus instituciones. Numbakula hizo un poste sagrado del tronco de un gomero, trepó por él hasta el cielo y desapareció. Ese poste representa el eje cósmico, porque justamente alrededor de él la tierra se vuelve habitable y se transforma en un «mundo». Por eso su función ritual es muy importante. Los achilpa lo llevan en sus viajes y deciden qué dirección tomar según la manera en que se inclina. Esto les permite, a pesar de sus continuos traslados, encontrarse siempre en «su mundo» y, al mismo tiempo, permanecer en comunicación con el cielo en el que Numbakula desapareció. Es catastrófico que el poste se rompa; en cierta manera es el «fin del mundo» y una vuelta al caos. Spencer y Gillen relatan una leyenda en la cual el poste sagrado se rompió y toda la tribu cayó en un estado de angustia. Viajaron al azar durante un tiempo y finalmente se sentaron en el suelo hasta morir.[1] Es éste un ejemplo excelente de la necesidad de «convertir en cosmos» el lugar donde se ha de vivir. Para los achilpa, el «mundo» se convierte en «su mundo» sólo en el grado en que reproduce el cosmos organizado y santificado por Numbakula. No pueden vivir sin ese eje vertical que les proporciona una «abertura» hacia lo trascendente y, al mismo tiempo, posibilita su orientación en el espacio. En otras palabras, no se puede vivir en un «caos». Cuando ese contacto con lo trascendente se rompe y el sistema de orientación se desorganiza, la existencia en el mundo no es ya posible —y los achilpa se dejan morir.[2]

No menos dramático es el caso de los bororo de Matto Grosso, en Brasil, brillantemente estudiado por Claude Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*. Tradicionalmente, la aldea bororo estaba organizada en un burdo círculo alrededor de la casa de los hombres y la pista de

1. B. Spencer y F. J. Gillen, *The Arunta*, 2 vols. (Londres, 1926), 1:388.

2. Véase Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (Nueva York, 1959) [trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1992; en prensa en Ediciones Paidós], págs. 31-39. Véase también íd., *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N.Y., 1973) [trad. cast.: *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975], págs. 50-53.

baile; estaba también dividida en cuatro partes por dos ejes, uno que iba de norte a sur y el otro de este a oeste. Esas divisiones gobernaban toda la vida social de la aldea, especialmente su sistema de matrimonios cruzados y de parentesco. Los misioneros salesianos, los primeros en tratar con esta tribu, pensaron que la única manera de ayudarlos era persuadirlos para que abandonaran su aldea tradicional y se asentaran en una nueva. Estos caritativos y bien intencionados misioneros construyeron lo que suponían era una aldea más conveniente y práctica de cabañas rectangulares dispuestas en filas paralelas. Esa reorganización destruyó completamente el complejo sistema social bororo, que no pudo sobrevivir al traslado a un ambiente físico distinto. Más trágico aún es que los bororo, a pesar de su modo de vida casi nómada, se sintieron totalmente desorientados en el mundo al ser apartados de su cosmología tradicional, representada por el plano de la aldea. Al encontrarse en esa situación, aceptaron cualquier explicación plausible de su nuevo y confuso universo ofrecida por los salesianos.[3]

Fundamentalmente, para el hombre de la sociedad arcaica el hecho mismo de *vivir en el mundo tiene un valor religioso*. Porque vive en un mundo que fue creado por seres sobrenaturales y donde su aldea o casa es una imagen del cosmos. La cosmología, es decir, las imágenes y los símbolos cosmológicos que configuran el mundo habitable, no es sólo un sistema de ideas religiosas, sino también una pauta de conducta religiosa.

El modelo cosmogónico de la construcción de la ciudad

Ahora bien, si para el hombre arcaico el vivir en el mundo tiene un valor religioso, ello es el resultado de una experiencia específica

3. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (París, 1955) [trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, ²1992], págs. 277 y sigs.; Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, tomado de *Forum*, Lectura Architectonica (Hilversum, sin fecha) [trad. cast.: *La idea de ciudad: antropología de la forma urbana en el mundo antiguo*, Madrid, Hermann Blume, 1985], pág. 41.

de lo que se puede llamar el «espacio sagrado». En efecto, el espacio no es homogéneo para el hombre religioso; algunas partes son cualitativamente diferentes. Hay un espacio sagrado y, por lo tanto, fuerte, importante; y hay otros espacios que no son sagrados y, por lo tanto, carecen de estructura, forma o significado. Pero esto no es todo. Para el hombre religioso esa no homogeneidad espacial encuentra expresión en la experiencia de una oposición entre el espacio que es sagrado —el único espacio *real* y *realmente* existente— y todos los otros espacios, la extensión informe que lo rodea. La experiencia religiosa de la no homogeneidad del espacio es una experiencia primordial, comparable a la fundación del mundo. Pues es la ruptura del espacio lo que permite que el mundo se constituya, porque revela el punto fijo, el eje central para toda orientación futura. Cuando lo sagrado se manifiesta en una hierofanía no sólo ocurre una ruptura en la homogeneidad del espacio; se da también una revelación de una realidad absoluta, opuesta a la no realidad de la vasta extensión circundante. La manifestación de lo sagrado crea ontológicamente el mundo. En la extensión homogénea e infinita en la cual no existe un punto de referencia posible y, en consecuencia, no se puede establecer ninguna *orientación*, la hierofanía revela un punto fijo absoluto, un *centro*.

Resulta así evidente en qué grado el descubrimiento —es decir, la revelación— de un espacio sagrado posee un valor existencial para el hombre religioso; porque nada puede comenzar, nada puede ser *hecho*, sin una orientación previa —y toda orientación implica adquirir un punto fijo—. Por eso el hombre religioso siempre procuró establecer su residencia en el «centro del mundo». *Para que se pueda vivir en el mundo*, éste debe ser *fundado*; y ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el centro— son equivalentes a la creación del mundo. La orientación y la construcción rituales del espacio sagrado poseen un valor cosmogónico; pues el ritual mediante el que el hombre construye un espacio sagrado es eficaz en la medida en que *reproduce el trabajo de los dioses*, esto es, la cosmogonía.

La historia de Roma, al igual que la de otras ciudades y pueblos, empieza con la *fundación de la ciudad*; es decir, que la *fundación* es equivalente a una *cosmogonía*. Cada ciudad nueva representa un comienzo nuevo del mundo. Y como nos dice la leyenda de Rómulo, el arado del foso circular, el *sulcus primigenius*, indica los cimientos de los muros de la ciudad. Los autores clásicos tendían a derivar la palabra *urbs* («ciudad») de *urvum*, la curva de la reja del arado, o de *urvo*, «yo aro en círculo»; algunos la derivaban de *orbis*, una cosa curva, un globo, el mundo. Y Servio menciona «la costumbre de los antiguos [que habían decidido] que, puesto que una ciudad era fundada usando un arado, debía también ser destruida mediante el mismo rito que se empleó para fundarla».[4]

El centro de Roma era un agujero, *mundus*, el punto de comunicación entre el mundo terrestre y las regiones inferiores. Roscher interpretó el *mundus* como un *omphalos* (es decir, ombligo de la tierra); se consideraba que toda ciudad que poseía un *mundus* estaba situada en el centro del mundo, en el ombligo del *orbis terrarum*. También se propuso acertadamente que *Roma quadrata* no se debía entender como de forma cuadrada, sino como dividida en cuatro partes. La cosmología romana estaba basada en la imagen de una *terra* dividida en cuatro regiones.[5]

Concepciones similares se encuentran por doquier en el mundo neolítico y en la primera Edad de Bronce. En India, la ciudad, así como también el templo, se construyen a semejanza del universo. Los ritos de fundación son una repetición de la cosmogonía. En el centro de la ciudad está simbólicamente ubicado el monte Meru, la montaña cosmogónica, junto con los grandes dioses; y cada una de las cuatro puertas principales de la ciudad se encuentra bajo la protección de un dios. En cierto sentido, la ciudad y sus habitantes son

4. *Eneida* 4,212; véase Rykwert, *The Idea of a Town.*

5. Véase *The Sacred and the Profane*, pág. 47; véase también Eliade, «Centre de Monde, Temple, Maison», en R. Bloch y otros, *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Roma, 1957), págs. 57-82; Paul Wheatley, *The City as Symbol* (Londres, 1967); íd., *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971).

elevados a un plano sobrehumano; la ciudad es asimilada al monte Meru y los habitantes se convierten en «imágenes» de los dioses. Todavía en el siglo XVIII Jaipur se construyó de acuerdo con el mundo tradicional descrito en el *Śilpaśastra*.[6]

La metrópolis irania tenía el mismo plano que las ciudades indias, es decir, era una *imago mundi*. Según la tradición irania, el universo se concebía como una rueda con seis rayos y un gran agujero en el centro, como un ombligo. Los textos proclaman que el «país iranio» (*Airyanam vaejah*) es el centro y el corazón del mundo; por lo tanto, es el más valioso entre todos los países. Por esa razón se consideraba que Shiz, la ciudad donde Zaratustra había nacido, era la fuente del poder real. El trono de Cosroes II estaba construido de una manera que simbolizaba el universo. El rey iranio era llamado «eje del mundo» o «columna del mundo». Al sentarse en el trono, en medio de su palacio, el rey estaba situado simbólicamente en el centro de la ciudad cósmica, la Uranópolis.[7]

Este tipo de simbolismo cósmico es más notable aún en la ciudad de Angkor en Camboya:

> La ciudad con sus muros y canales representa el mundo rodeado por sus cadenas de montañas y por los océanos míticos. El templo en el centro simboliza al monte Meru, y sus cinco torres se elevan como los cinco picos de la montaña sagrada. Sus capillas menores representan los cursos de las constelaciones, es decir, el tiempo cósmico. El principal acto ritual que se le impone al creyente consiste en caminar alrededor del edificio en una dirección prescrita para pasar en sucesión por cada etapa del ciclo solar, en otras palabras, para atravesar el espacio acorde con el tiempo. El templo es en realidad un cronograma, pues simboliza y controla la cosmografía y la topografía sagradas del universo, del cual es el centro ideal y regulador.[8]

6. Véase Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 vols. (Calcuta, 1946), 1:14 y sigs., 26 y sigs. y *passim*; véase también nuestro próximo libro, *The Center of the World*.

7. Véanse las fuentes que se citarán en *The Center of the World*.

8. Bernard-Philippe Groslier y Jacques Arthaud, *The Arts and Civilization of Angkor* (Nueva York, 1957), pág. 30.

La misma pauta, con algunas variaciones, la encontramos por todo el sudeste asiático. Siam estaba dividido en cuatro provincias, con la metrópolis en el medio; y en el centro de la ciudad se erigía el palacio real. El país era así una imagen del universo, pues según la cosmología siamesa el universo es un cuadrángulo en cuyo centro está el monte Meru. Bangkok recibe los nombres de «la celestial ciudad real», «la ciudad de los dioses» y otros parecidos. El rey, ubicado en el centro del mundo, era un *cakravartin*, un cosmocrátor. También Mandalay, en Birmania, se construyó en 1857 de acuerdo con la mitología tradicional, esto es, como una *imago mundi*, cuadrangular y con el palacio real en el centro. Encontramos en China la misma pauta cosmológica y una correlación igual entre cosmos, Estado, ciudad y palacio. El mundo era concebido como un rectángulo en cuyo centro estaba China; en los cuatro horizontes se situaban los cuatro mares, las cuatro montañas sagradas y las cuatro naciones bárbaras. La ciudad tenía forma cuadrangular, con tres puertas a cada lado y el palacio en el centro, correspondiendo a la estrella polar. Desde ese centro el soberano perfecto podía influir en todo el universo.[9]

La casa en el centro del mundo

Es erróneo pensar que ese simbolismo cosmológico se limitaba a los palacios, los templos y las capitales reales, y que tales símbolos solamente eran inteligibles para los teólogos eruditos y los soberanos ricos y poderosos, los gobernantes y los aristócratas. Por razones obvias me he referido a algunos de los ejemplos más famosos de construcción arquitectónica, pero descubrimos el mismo simbolismo cosmológico en la estructura de toda casa, cabaña o tienda de las sociedades tradicionales, incluso entre las más arcaicas y «primitivas».

En realidad, por lo general no es posible hablar de la casa sin referirse a la ciudad, el santuario o el mundo. En muchos casos, lo que se puede decir de la casa vale asimismo para la aldea o la ciudad.

9. Para las referencias, véase *The Center of the World*, cap. 2.

Las múltiples homologías —entre cosmos, país, ciudad, templo, palacio, casa y cabaña— destacan el mismo simbolismo fundamental: cada una de esas imágenes expresa la experiencia existencial de *estar en el mundo*, más precisamente, de entrar en el mundo organizado y significativo (es decir, organizado y significativo por haber sido creado por seres sobrenaturales). El mismo simbolismo cosmológico, formulado en términos arquitectónicos, espaciales, informa la casa, la ciudad y el universo. Para comprender el simbolismo de una casa dayak hay que conocer el mito cosmogónico, a saber, que el mundo llegó a existir como resultado de un combate entre dos principios polares, la deidad suprema, Mahatala, y la serpiente del agua primordial. Pues cada casa es una réplica de la casa primitiva: está erigida simbólicamente sobre el dorso de la serpiente acuática, su techo corresponde a la montaña original en cuya cima está entronizado Mahatala y una sombrilla representa el árbol de la vida. De la misma manera, el dualismo cosmológico característico de la religión, la cultura y la sociedad indonesias se percibe con claridad en la estructura de cada casa, con sus divisiones «masculinas» y «femeninas» consagradas ritualmente.[10]

También la casa china tradicional está construida de acuerdo con un simbolismo cósmico. La abertura del techo, denominada «ventana del cielo», asegura la comunicación con el cielo. Los chinos usan el mismo término para designar la abertura de la parte superior de la tienda mongólica. Ese término —«ventana del cielo»— también significa «chimenea» en chino. La tienda mongólica está construida con un poste central, que sale por ese agujero. Ese lugar se identifica simbólicamente con el «pilar del mundo», es decir, con el *axis mundi*. En muchas partes del mundo ese *axis mundi* ha sido representado correctamente por la columna central que sostiene la casa o por estacas aisladas llamadas «pilares del mundo». En otras palabras, *el simbolismo cósmico se encuentra en la estructura misma de las habitaciones cotidianas*. La casa es una *imago mundi*. A causa de que el cielo fue

10. Véase Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), págs. 77 y sigs., 160 y sigs.

concebido como una gran carpa sostenida por una columna central, el poste de la tienda o el lugar central de la casa fue asimilado a los pilares o columnas del mundo y llamado de ese modo.[11]

Concepciones similares existen en muchas tribus de indios norteamericanos, especialmente los algonquinos y los sioux. Su recinto sagrado, donde se realizan las iniciaciones, representa el universo. El techo simboliza la cúpula del cielo, el piso representa la tierra, las cuatro paredes simbolizan las cuatro direcciones del espacio cósmico. La construcción ritual del espacio sagrado es puesta de relieve por un simbolismo triple: las cuatro puertas, las cuatro ventanas y los cuatro colores —todos estos significan los cuatro puntos cardinales—. La construcción del recinto sagrado repite así la cosmogonía, pues ese recinto representa el mundo. Podemos agregar también que la interdependencia entre el cosmos y el tiempo cósmico (tiempo «circular») se sentía con tanta fuerza que en varios idiomas indios el término para «mundo» se emplea asimismo para «año». Por ejemplo, algunas tribus de California dicen que «el mundo ha pasado» o que «la tierra ha pasado» para significar que «un año ha pasado». Los dakotas dicen: «El año es un círculo alrededor del mundo», es decir, un círculo alrededor del recinto sagrado.[12]

Quizás el ejemplo más revelador del simbolismo de la casa es el de los fali, un pueblo del norte de Camerún. La casa es la imagen del universo y, por consiguiente, del microcosmos representado por el hombre; pero al mismo tiempo refleja todas las fases del mito cosmogónico. En otras palabras, la casa no es una construcción estática, sino que tiene un «movimiento» que corresponde a los diferentes estadios del proceso cosmogónico. La orientación de las unidades separadas (el poste central, las paredes, el techo), así como la posición

11. Véase nuestro artículo «"Briser le toit de la maison": Symbolisme architectonique et physiologie subtile», en *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem*, comp. de E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky y C. Wirszubski (Jerusalén, 1967) [trad. cast.: «"Romper el tejado de la casa". Simbolismo arquitectónico y fisiología sutil», en M. Eliade, *El vuelo mágico*, Madrid, Siruela, 1995, págs. 195-206], págs. 131-139, y *The Center of the World*, caps. 3-4.

12. Véase *The Sacred and the Profane*, págs. 46, 73-74.

de los utensilios y los muebles, se relacionan con los movimientos de los habitantes y su ubicación en la casa. Es decir, que los miembros de la familia cambian sus lugares dentro de la habitación según las estaciones, la hora y las diversas modificaciones de su estatus familiar o social.[13]

Lo que he dicho acerca de la significación religiosa de las moradas del hombre permite extraer ciertas conclusiones evidentes. Al igual que la ciudad o el santuario, la casa es santificada, en su totalidad o en parte, por un simbolismo o un ritual cosmológicos. Por eso el asentarse en algún lugar —construyendo un poblado o sólo una casa— representa una decisión seria, porque compromete la existencia misma del hombre; éste debe crear su mundo propio y asumir la responsabilidad de mantenerlo y renovarlo. Las moradas no se cambian a la ligera, pero no es fácil abandonar el mundo propio. La casa no es un objeto, una «máquina para vivir en ella»; *es el universo que el hombre construye para sí mismo imitando la paradigmática creación de los dioses, la cosmogonía.* Toda construcción y toda inauguración de un nuevo edificio son en cierto grado equivalentes a un comienzo nuevo, una vida nueva. Y cada comienzo repite el comienzo primigenio, cuando el universo vio por primera vez la luz del día. Aun en las sociedades modernas, con su alto grado de desacralización, en el festejo y el regocijo que suele provocar el instalarse en una nueva casa pervive el recuerdo de la exuberancia festiva que, hace mucho, caracterizó el *incipit vita nova.*

Israel, el país sagrado

Pienso que no es lícito dejar de lado todas esas creencias y experiencias sosteniendo que pertenecen al pasado y carecen de importancia para el hombre moderno. La comprensión científica del espacio cósmico —un espacio que no tiene centro y es infinito— nada

13. Véase J.-P. Lebeuf, *L'Habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional* (París, 1961), págs. 457 y sigs.

tiene que ver con la experiencia existencial de vivir en un mundo familiar y significativo. Incluso un pueblo tan orientado por la *historia* como el judío no podía vivir sin un marco cosmológico comparable con algunas de las pautas que he examinado. También los judíos creen que Israel está ubicado en el centro del mundo y que la piedra fundamental del Templo de Jerusalén representa la fundación del mundo. La roca de Jerusalén penetra profundamente hasta las aguas subterráneas (*tehom*). El Templo estaba situado exactamente encima de las *tehom*, equivalente hebreo de las *apsu* babilónicas, las aguas primigenias anteriores a la creación. *Apsu* y *tehom* simbolizan el caos acuático, la modalidad preformal de la materia cósmica y, al mismo tiempo, el mundo de la muerte, de todo lo que precede y sigue a la vida. La roca de Jerusalén designa, por lo tanto, el punto de intersección y comunicación entre el mundo inferior y la tierra. Por añadidura, esta imagen vertical es homologizada al espacio horizontal, como las regiones inferiores pueden ser relacionadas con las desconocidas regiones desérticas que circundan el territorio habitado; es decir, el mundo subterráneo, sobre el cual se encuentra firmemente establecido el cosmos, corresponde al caos que se extiende más allá de las fronteras de la ciudad.[14]

En consecuencia, Jerusalén es

> ese lugar de la tierra que más cerca está del cielo, que es horizontalmente el centro exacto del mundo geográfico y verticalmente el punto medio exacto entre el mundo superior y el mundo inferior; el lugar donde ambos están más próximos a la piel de la tierra, pues en Jerusalén el cielo se halla sólo tres o veintinueve kilómetros por encima de la tierra, y las aguas del *tehom* a sólo quinientos metros por debajo del piso del Templo. Para un judío, viajar a Jerusalén es ascender al crisol mismo de la creación, la matriz de todas las cosas, el centro y la fuente de la realidad, el lugar bendito *por antonomasia*.[15]

14. Véanse las fuentes citadas en Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Nueva York, 1959) [trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 41982], págs. 7 y sigs., y en *The Sacred and the Profane*, págs. 36 y sigs.

15. Jonathan Z. Smith, «Earth and Gods», *Journal of Religion* 49 (1969): 112.

Por esa razón Israel es, como dice rabbí Najman de Bratislava, el «centro real del espíritu de vida y, por lo tanto, de la renovación del mundo... el manantial de la alegría, la perfección de la sabiduría... el poder puro y curativo de la tierra».[16] El poder vital del país y del Templo es expresado de muchas maneras, y a menudo los rabinos parecen competir entre sí en carreras de exageraciones. En el mismo sentido, un texto rabínico afirma que «cuando se destruyó el Templo, la bendición se alejó del mundo». El historiador de las religiones Jonathan Z. Smith interpreta esa tradición rabínica de la siguiente manera:

> El Templo y su ritual son los pilares cósmicos o la «columna sagrada» que sostiene al mundo. Si se interrumpe su servicio, si se comete un error, entonces el mundo, la bendición, la fertilidad, en verdad toda la creación que emana desde el centro también se verán perturbadas. Al igual que el poste sagrado de los achilpa..., la ruptura del centro y su poder es una ruptura del nexo entre la realidad y el mundo, que depende del país sagrado. Sea por error o por exilio, el rompimiento de esa relación es un desastre cósmico.[17]

Eruditos y escritores judíos contemporáneos tan distintos como Chaim Raphael, David Ben Gurión, Richard L. Rubenstein y Jonathan Smith utilizan imágenes cósmicas similares cuando tratan de expresar qué significa el exilio para los judíos. «Si bien el exilio es un acontecimiento que se puede localizar cronológicamente después del año 70 d.C.», escribe Jonathan Smith, «es un acontecimiento totalmente mítico: la vuelta al caos, la "des-creación", una separación de la divinidad análoga a la catástrofe total del diluvio primitivo».[18] La pérdida de Jerusalén, dice Chaim Raphael, significó más que el evento histórico del exilio de los judíos: «Dios mismo estaba en el exilio. El mundo mismo se encontró desarticulado. La destrucción fue su símbolo».[19] El «Dios sin morada», la presencia del Dios exiliado, son

16. Citado, ibíd., pág. 113.
17. Ibíd., pág. 117.
18. Ibíd., pág. 118.
19. Citado, ibíd., pág. 120, n. 41.

imágenes anteriormente usadas por rabbí Aqiba en el siglo I; pero es muy significativo que sean hoy tan populares. Jonathan Eibeschütz, un talmudista del siglo XVIII, escribe: «Si no tenemos a Jerusalén... ¿por qué tendríamos vida?... Seguramente hemos descendido de la vida a la muerte. Y lo inverso es verdad. Cuando el Señor libere a Sión, ascenderemos de la muerte a la vida».[20] Es notable que

> aun entre los sionistas profundamente marxistas y ateos que fundaron los primeros *kibbutzim*, su religión de «tierra y trabajo» es un renacimiento del antiguo lenguaje de un centro recuperado, de la vida compartida con la tierra. Por ejemplo, A. D. Gordon, a quien muchos consideran el líder de los comunitaristas seculares de comienzos del siglo XX, describe su experiencia en un lenguaje que brilla con reminiscencias de árboles cósmicos, ombligos del mundo y otras imágenes parecidas: «Es la vida lo que queremos», escribe Gordon, «no más, no menos que eso, nuestra vida propia nutriéndose de nuestras fuentes vitales, en los campos y bajo los cielos de nuestra patria... Hemos venido a nuestra patria para plantarnos en nuestro suelo natural, del que fuimos arrancados... Es nuestro deber concentrar todos nuestros esfuerzos en este lugar central... Lo que queremos establecer en Palestina es un pueblo judío re-creado».[21]

Religiones cósmicas y credos bíblicos

Podría multiplicar fácilmente las citas y, por supuesto, agregar muchos ejemplos comparables tomados de otras culturas modernas. He insistido en el simbolismo cósmico judío porque en verdad es menos conocido.[22] El judaísmo y en cierta medida el cristianismo son consideradas religiones casi enteramente *históricas*, es decir, orientadas por el *tiempo*. La tierra de Israel, con Jerusalén y el Templo en el

20. Citado, ibíd., pág. 119.
21. Ibíd., págs. 125-126.
22. Véase también Richard L. Rubenstein, «The Cave, the Rock, and the Tent: The Meaning of Place», *Continuum 6* (1968): 143-155.

centro, es un país sagrado porque tiene una historia sagrada que consiste en la larga y extraordinaria serie de acontecimientos planeados y realizados por Yahvé en beneficio de su pueblo. Pero esto también es verdad en muchas otras religiones, tanto primitivas como orientales. El país de los aranda, de los dayak y de los bororo es sagrado porque fue creado y organizado por seres sobrenaturales; la cosmogonía es sólo el comienzo de una historia sagrada, y es seguida por la creación del mundo y otros eventos míticos.

No necesito examinar aquí las similitudes y las diferencias entre las llamadas religiones *cósmicas* primitivas y los credos bíblicos *históricos*. Lo que importa para nuestro tema es que en todas partes encontramos la misma concepción fundamental de la necesidad de vivir en un mundo inteligible y pleno de significado, y descubrimos que esta concepción surge esencialmente de la experiencia de un espacio sagrado. Ahora bien, podría uno preguntarse en qué sentido esas experiencias del espacio sagrado de las casas, las ciudades y los países siguen siendo significativas para el hombre desacralizado moderno. Es cierto, lo sabemos, el hombre nunca vivió en el espacio que los matemáticos y los físicos conciben como isotrópico, es decir, un espacio que tiene propiedades iguales en todas las direcciones. El espacio experimentado por el hombre está *orientado* y es, por lo tanto, anisotrópico, pues cada dimensión y dirección tienen un valor específico; por ejemplo, a lo largo del eje vertical, «arriba» no tiene el mismo valor que «abajo»; y a lo largo del eje horizontal, izquierda y derecha pueden tener valores diferentes. La cuestión consiste en si la experiencia del espacio orientado y otras experiencias comparables de espacios estructurados intencionalmente (por ejemplo, los diferentes espacios del arte y de la arquitectura) tienen algo en común con el espacio sagrado conocido por el *Homo religiosus*.

Se trata de una cuestión difícil, ¿pero *quién* podría ofrecer una respuesta? Desde luego, nadie que desconociera el significado del espacio sagrado e ignorara el simbolismo de la habitación tradicional. Lamentablemente, con mucha frecuencia las cosas son así.

Quiero terminar recordando el famoso juicio que siguió a la primera exhibición de Brancusi en el Armory Show de Nueva York. Los

funcionarios aduaneros de Nueva York se negaron a aceptar que algunas de las esculturas de Brancusi —por ejemplo, *Mlle. Pogany* y *Una musa*— fueran realmente obras de arte y les aplicaron un elevado impuesto como bloques de mármol. No debemos ser demasiado duros en nuestro juicio sobre esos funcionarios, pues en el posterior juicio respecto de ese impuesto un conocido crítico norteamericano de arte afirmó que esas esculturas eran imeros pedazos de mármol pulido!

La obra de Brancusi era tan nueva en 1913 que incluso algunos especialistas de arte no podían *verla*. Lo mismo ocurre con el simbolismo cósmico del espacio sagrado: es tan antiguo y tan familiar que muchos no son todavía capaces de reconocerlo.

Capítulo III
Las mitologías de la muerte: una introducción*

Los mitos sobre el origen de la muerte

Recordando las diferentes crisis vitales del hombre australiano, W. Lloyd Warner escribe:

> Antes del nacimiento la personalidad es puramente espiritual; se vuelve completamente profana y no espiritual en el primer período de su vida, cuando se la clasifica en la misma categoría social que las mujeres; gradualmente se torna más ritualizada y sagrada a medida que el individuo envejece y se acerca a la muerte; y a la hora de la muerte se hace otra vez completamente espiritual y sagrada.[1]

Piensen como quieran acerca de la muerte, muchos contemporáneos nuestros ciertamente *no* convendrán en que es un modo de ser «completamente espiritual y sagrado». Para la mayoría de los hombres no religiosos, la muerte había perdido todo sentido religioso aun antes de que la vida perdiera su significado. Para algunos, el descubrimiento de la banalidad de la muerte anticipó el de

* Conferencia pública pronunciada en el congreso anual de la American Academy of Religion, Chicago, noviembre de 1973.

1. W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe* (1937; ed. rev., 1958; reimp., Nueva York, 1964), págs. 5-6.

lo absurdo de la vida y su falta de significado. Como, según se dice, afirmó un anónimo psicoanalista inglés: «Nacemos locos; luego adquirimos una moral y nos volvemos estúpidos e infelices; después morimos».

La última frase —«después morimos»— expresa admirablemente la comprensión que el hombre occidental tiene de su destino, pero se trata de una comprensión algo distinta de la que hallamos en otras culturas. También en éstas los hombres pugnan por penetrar en el misterio de la muerte y aprehender su significado. No conocemos cultura alguna donde esa frase —«después morimos»— haya sido cuestionada. Pero esta aseveración palmaria de la mortalidad humana es sólo una trivialidad presuntuosa cuando se la aísla de su contexto mitológico. Una frase concluyente, coherente y significativa sería: «...y, *por lo tanto*, morimos». En realidad, en muchas culturas tradicionales el advenimiento de la muerte es presentado como un accidente infortunado que ocurrió en los comienzos. Los primeros hombres, los antepasados míticos, desconocían la muerte, que es la consecuencia de algo que ocurrió en el tiempo primordial.[2] Cuando se aprende cómo apareció por primera vez la muerte en el mundo, también se llega a comprender la causa de la propia mortalidad; uno muere porque tal y tal cosa ocurrieron en los comienzos. Cualesquiera que sean los detalles de este mito de la primera muerte, el mito mismo ofrece a los hombres una explicación de su propia mortalidad.

Como es bien sabido, sólo unos pocos mitos explican el advenimiento de la muerte como una consecuencia de haber el hombre transgredido un mandamiento divino. Un poco más comunes son los mitos que relacionan la mortalidad con un acto arbitrario y cruel de

2. Sobre los mitos del origen de la muerte, véase J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 3 vols. (Londres, 1919) [trad. cast.: *El folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid, FCE, 1981], 1:45-77; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (Nueva York, 1969) [trad. cast.: *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barcelona, Barral, 1973], págs. 35-47, 339-340; Mircea Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (Nueva York, 1967), págs. 139-144.

algún ser demoníaco. Temas míticos de esta índole se encuentran, por ejemplo, entre las tribus australianas y en las mitologías de Asia central, Siberia y América del Norte, en las cuales la muerte es introducida en el mundo por un adversario del Creador.[3] En contraste con esto, en las sociedades arcaicas la mayoría de los mitos explican la muerte como un accidente absurdo y/o la consecuencia de una elección estúpida realizada por los primeros antepasados. El lector tal vez recuerde relatos del tipo de «Los dos mensajeros» o «El mensaje que fracasó», muy comunes en África.[4] Según esos relatos, Dios les envió a los antepasados un camaleón con el mensaje de que ellos serían inmortales, y una lagartija con el mensaje de que morirían. Pero el camaleón se detuvo en el camino y la lagartija llegó primero. Entregó su mensaje y la muerte entró en el mundo.

Rara vez encontramos una ilustración más apropiada de lo absurdo de la muerte. Se tiene la impresión de que se está leyendo una página de un existencialista francés. Y en verdad, el paso del ser al no ser es tan desesperadamente incomprensible, que una «explicación» ridícula es más convincente porque es ridículamente absurda. Claro está, esos mitos presuponen una teología de la Palabra cuidadosamente elaborada: Dios no podría cambiar el veredicto por la simple razón de que, una vez pronunciadas, las palabras *crearon* realidad.

Igualmente dramáticos son los mitos que relacionan la aparición de la muerte con una acción estúpida de los antepasados míticos. Por ejemplo, un mito de Melanesia dice que, a medida que pasaban los años, los primeros hombres iban perdiendo la piel hasta hacerse otra vez jóvenes. Pero ocurrió que en cierta ocasión una anciana no fue reconocida por su hijo cuando regresaba rejuvenecida a su casa.

3. Tribus australianas: véase, *inter alia*, T. G. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947), págs. 44-45 (mito reproducido en *From Primitives to Zen*, págs. 140-142).

Mitologías del Asia central, Siberia y América del Norte: véanse algunos ejemplos en M. Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God*, trad. de W. R. Trask (Chicago, 1972), págs. 76 y sigs.

4. Véase Hans Abrahamson, *The Origin of Death: Studies in African Mythology* (Upsala, 1951).

Para tranquilizarlo volvió a ponerse su vieja piel, y desde ese momento los hombres se hicieron mortales.[5] Por último, recordemos el hermoso mito indonesio de «la piedra y la banana». En el comienzo, el cielo estaba muy cerca de la tierra, y el Creador solía hacer llegar sus dones a los hombres atándolos al extremo de una cuerda. Un día envió abajo una piedra. Pero los hombres no quisieron aceptarla y llamaron a su Hacedor: «¿Qué podemos hacer con esta piedra? Danos otra cosa». Dios consintió; poco tiempo después envió una banana, que fue aceptada con alegría. Entonces escucharon una voz que les decía desde el cielo: «Por haber elegido la banana, vuestra vida será como su vida. Cuando el banano da frutos, el vástago padre muere; así habréis de morir vosotros y vuestros hijos ocuparán vuestro lugar. Si hubierais escogido la piedra, vuestra vida habría sido como la vida de la piedra, inmutable e inmortal».[6]

El mito indonesio ilustra muy bien la dialéctica misteriosa de la vida y la muerte. La piedra simboliza indestructibilidad e invulnerabilidad y, por consiguiente, una continuidad indefinida de lo mismo. Pero la piedra es también un símbolo de la opacidad, la inercia y la inmovilidad, mientras que la vida en general y la condición humana en particular se caracterizan por la *creatividad* y la *libertad*. Para el hombre eso significa esencialmente creatividad y libertad espirituales. Por lo tanto, la muerte se convierte en parte de la condición humana, pues, como veremos, es la experiencia de la muerte la que vuelve inteligible la noción de *espíritu* y de *seres espirituales*. En suma, cualquiera que haya sido la causa de la primera muerte, el hombre se convirtió en hombre y pudo cumplir su destino específico sólo como un ser plenamente consciente de su propia mortalidad.

Henry James, padre de William y de Henry, escribió una vez que «el primer y más importante servicio que Eva le hizo a Adán fue expulsarlo del paraíso». Ésa es, desde luego, una concepción moderna,

5. R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1895), págs. 265 (= *From Primitives to Zen*, pág. 139).

6. J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, 3 vols. (Londres, 1913), 1:74-75, citando a A. C. Krujit (= *From Primitives to Zen*, pág. 140).

occidental, de la catástrofe primordial: la pérdida del paraíso y de la inmortalidad. En ninguna cultura tradicional la muerte es considerada como una bendición. Por el contrario, en algunas sociedades arcaicas incluso cabe descubrir la idea de la perennidad del hombre, esto es, la convicción de que el hombre, aunque ya no sea inmortal, podría vivir indefinidamente si un agente hostil no pusiera fin a su vida. En otras palabras, una muerte *natural* es simplemente inconcebible. Así como los antepasados perdieron su inmortalidad a causa de un accidente o un complot demoníaco, así un hombre muere en el presente por ser víctima de la magia, los espectros u otros agresores sobrenaturales.

Sin embargo, como lo sugiere con tanta gracia el mito de la piedra y la banana, en muchas culturas arcaicas la muerte es considerada un complemento necesario de la vida. Esencialmente eso significa que la muerte cambia el estatus ontológico del hombre. La separación entre el alma y el cuerpo da origen a una nueva modalidad del ser. A partir de ese momento el hombre es reducido a una existencia espiritual; se convierte en un espectro, un «espíritu».

El simbolismo cosmológico de los ritos funerarios

En muchas culturas existe la creencia de que la separación del cuerpo y el alma causada por la primera muerte fue acompañada por una modificación estructural de la totalidad del cosmos; la región etérea desapareció y el medio de comunicación entre el cielo y la tierra fue roto (el árbol, la liana o la escala que los conectan fueron cortados, o la montaña cósmica fue aplanada). Desde ese momento los dioses no son ya fácilmente accesibles, como lo eran antes; residen ahora muy lejos, en el cielo más alto, donde sólo los chamanes y los brujos pueden alcanzarlos, haciéndolo en estado de éxtasis, lo que significa en «espíritu».[7]

7. Véase M. Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries*, trad. Philip Mairet (Nueva York, 1960; reimpresión, Nueva York, 1960) [trad. cast.: *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Grupo Libro 88, 1991], págs. 59 y sigs. Véase también íd., *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N.Y., 1973), págs. 33 y sigs.

También existe la creencia de que cuando el hombre fue hecho por primera vez, el Creador le otorgó el alma, mientras que su cuerpo lo proporcionó la tierra. En el momento de morir esos dos elementos regresan a sus fuentes: el cuerpo a la tierra y el alma a su autor celestial.[8]

Esas analogías entre cosmogonía, antropogonía y muerte indican, por así decirlo, las virtualidades «creadoras» del acto de morir. Pues es bien sabido que en muchas sociedades tradicionales la muerte no se considera *real* mientras no se han completado apropiadamente las ceremonias funerarias. En otras palabras, la manifestación de la muerte fisiológica es sólo la señal de que hay que efectuar un conjunto nuevo de actos rituales, con el objeto de «crear» la nueva identidad del difunto. El cuerpo debe ser tratado de una manera que imposibilite que sea reanimado mágicamente y se pueda convertir en un instrumento al servicio de designios malignos. Más importante aún es que el alma debe ser guiada a su nueva morada e integrada ritualmente en la comunidad de sus habitantes.

Lamentablemente, sabemos muy poco acerca del simbolismo religioso de las ceremonias funerarias de las sociedades arcaicas y tradicionales. Percibimos el grado de nuestra ignorancia cuando un antropólogo contemporáneo tiene la oportunidad de presenciar un rito funerario y logra que se lo expliquen. Fue lo que le ocurrió al antropólogo colombiano Reichel-Dolmatoff, quien en 1966 presenció el entierro de una joven de la tribu kogi de Sierra Nevada de Santa María. Pocos conocen la descripción que publicó, que ciertamente merece que la resumamos aquí.

Después de elegir el lugar para la tumba, el chamán (*máma*) ejecuta una serie de gestos rituales y exclama: «¡Aquí está la aldea de la muerte; aquí está la casa ceremonial de la muerte; aquí está la matriz! ¡Abriré la casa! ¡La casa está cerrada y yo la abriré!». Después anuncia: «La casa está abierta», y señala el lugar donde hay que ca-

8. Véase, *inter alia*, Olof Pettersson, *Jabmek and Jabmeaimo: A Comparative Study of the Dead and of the Realm of the Dead in Lappish Religion* (Lund, 1957), págs. 20 y sigs.

var la tumba. En el fondo de la tumba se colocan pequeñas piedras, crustáceos y la concha de un caracol. Luego el chamán trata en vano de levantar el cuerpo, dando la impresión de que es muy pesado; sólo logra hacerlo en el noveno ensayo. El cuerpo es colocado con la cabeza hacia el este y él «cierra la casa», es decir, llena la tumba. Siguen otros movimientos rituales alrededor de la tumba, y finalmente todos vuelven a la aldea. La ceremonia dura dos horas aproximadamente.

Como señala Reichel-Dolmatoff, un arqueólogo del futuro que excavara la tumba encontraría un esqueleto con su cabeza en dirección al este, algunas piedras y conchas. Los rituales y, principalmente, la ideología religiosa que ésos implicaban no serían «recuperables» con el resto. Además, a un observador actual el simbolismo de la ceremonia le resultaría inaccesible si ignorara el conjunto de la religión kogi. Pues, como vio Reichel-Dolmatoff, la «aldea de la muerte» y la «casa ceremonial de la muerte» son «verbalizaciones» del cementerio, mientras que la «casa» y la «matriz» son «verbalizaciones» de la tumba (esto explica la posición fetal del cuerpo, acostado sobre su lado derecho). Estas ceremonias son seguidas por la «verbalización» de ofrendas como «comida para el muerto» y por el ritual de «abrir» y «cerrar» la «casa-matriz». Una purificación final completa la ceremonia.

Además, los kogi identifican el mundo —matriz de la Madre Universal— con cada aldea, cada casa de culto, cada habitación y cada tumba. El acto de levantar el cuerpo que realiza el chamán significa la vuelta del cuerpo a su estado fetal volviendo a pasar a la inversa por los nueve meses de gestación. Y puesto que la tumba es asimilada al mundo, los ritos funerarios adquieren una significación cósmica. Las ofrendas, «comida para los muertos», tienen también un sentido sexual, pues en los mitos y los sueños, y en las ceremonias de casamiento, el acto de comer simboliza el acto sexual; por consiguiente, las ofrendas funerarias constituyen un semen que fertiliza a la Madre Universal. Asimismo los crustáceos tienen un simbolismo muy completo, de significación no meramente sexual. Representan a los miembros vivientes de la familia, mientras que la concha de ca-

racol simboliza al «cónyuge» del muerto; porque si la concha no está en el tumba, al llegar al otro mundo una joven «pedirá un marido», lo que provocará la muerte de algún joven de la tribu.[9]

Una anticipación ritual y extática de la muerte

Interrumpimos aquí el útil y correcto análisis de Reichel-Dolmatoff. Su ejemplo nos muestra cuán precario es nuestro entendimiento del simbolismo antropocósmico que informa cualquier funeral y, en consecuencia, lo poco que sabemos de las dimensiones religiosas de la muerte y el morir en las sociedades arcaicas. Sin embargo, estamos seguros de algo: que en cualquier lugar del mundo tradicional la muerte es, o fue, considerada como un segundo nacimiento, el comienzo de una existencia nueva, *espiritual*. Este segundo nacimiento, empero, no es natural como el primero, el nacimiento biológico; es decir, que no es «dado» y que debe ser creado mediante el rito. En este sentido la muerte es una *iniciación*, una introducción en un nuevo modo de ser. Y, como se sabe, toda iniciación consiste esencialmente en una muerte simbólica seguida por un renacimiento o resurrección.[10] Además, cualquier paso de un modo de ser a otro implica por fuerza un acto simbólico de morir. Uno debe morir a la condición anterior para renacer en un estado nuevo, superior. En los ritos iniciáticos de la pubertad el adolescente muere a su condición biológica natural y vuelve otra vez a la vida como un ser cultural; y desde ese momento tiene acceso a

9. G. Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa María», *Razón y Fábula, Revista de la Universidad de los Andes*, nº 1 (1967), págs. 55-72, esp. págs. 63 y sigs. Véase también M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), págs. 138 y sigs.; íd., «South American High Gods, Part II», *History of Religions* 10, nº 3 (1971): 234-266, esp. págs. 256 y sigs.

10. Véase M. Eliade, *Birth and Rebirth*, trad. Willard R. Trask (Nueva York, 1958); reeditado como *Rites and Symbols of Initiation* (Nueva York, 1965) [trad. cast.: *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975].

los valores espirituales de la tribu. Durante la iniciación los novicios son considerados como espectros.[11] En tales casos estamos en presencia de una anticipación bastante verídica de la muerte, es decir, una anticipación del modo de ser de un espíritu. Por eso en algunas culturas encontramos la creencia de que sólo los que han sido iniciados apropiadamente alcanzarán una postexistencia *real*; los demás estarán condenados a un estado de larva o serán víctimas de una «segunda muerte».

No es mi intención recordar todas las importantes creaciones religiosas y culturales ocasionadas por la confrontación con la muerte. Se podrían examinar detalladamente los cultos de los antepasados y de los héroes o las creencias y los rituales vinculados con el retorno colectivo de los muertos, es decir, esas mascaradas periódicas en las que algunos estudiosos han visto los comienzos del drama. No importa lo que se piense sobre el origen del drama griego, lo cierto es que las ceremonias que celebran el retorno periódico de los muertos dieron nacimiento a espectáculos dramáticos complejos que desempeñaron un papel considerable en muchas culturas populares.

Particularmente creadoras fueron las experiencias extáticas de los chamanes, es decir, sus viajes al cielo o al mundo de los muertos. El éxtasis, que representa una separación momentánea entre el cuerpo y el alma, fue y sigue siendo considerado como una anticipación de la muerte. El chamán, capaz de viajar por mundos espirituales y de ver a seres sobrehumanos (dioses, demonios, espíritus de muertos) contribuyó mucho al conocimiento de la muerte:

> Es muy probable que muchas características de la «geografía funeraria», al igual que algunos temas de la mitología de la muerte, sean resultado de las experiencias extáticas de los chamanes. Los territorios que el chamán ve y los personajes que encuentra en sus viajes extáticos al más allá son descritos minuciosamente por el propio chamán, sea durante o después del trance. El mundo de la muerte, desconocido y terrible, asume así forma y es organizado de acuerdo

11. *Birth and Rebirth*, págs. 15 y sigs.

> con ciertos patrones particulares. Por último, desarrolla una estructura y, con el tiempo, se vuelve familiar y aceptable. A su vez, los habitantes sobrenaturales del mundo de la muerte se tornan *visibles*: muestran una forma, manifiestan una personalidad, incluso tienen biografía. Poco a poco el mundo de la muerte se hace conocible. En último análisis, los relatos de los chamanes contribuyen a «espiritualizar» el mundo de los muertos, al mismo tiempo que lo enriquecen con formas y figuras portentosas.[12]

También hay una similitud notable entre los relatos de los éxtasis chamánicos y ciertos temas épicos de las literaturas orales de Siberia, Asia central, Polinesia y algunas tribus norteamericanas.[13] Del mismo modo que el chamán desciende al submundo para regresar con el alma de una persona enferma, el héroe épico entra en el mundo de los muertos y, después de muchos esfuerzos, logra volver llevando consigo el alma de una persona muerta, como en la conocida historia de la pugna de Orfeo por el alma de Eurídice.

Además, en un gran número de motivos dramáticos, tanto en el mito como en el folclore encontramos viajes a regiones fabulosas más allá del océano o a los extremos del mundo. Es evidente que esos territorios míticos representan el reino de los muertos. Es imposible descubrir el origen o la «historia» de esas geografías funerarias, pero directa o indirectamente se relacionan todas con concepciones distintas del otro mundo, las más conocidas de las cuales son la subterránea, la celeste y la del país que está más allá del océano.[14]

12. M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. Willard R. Trask (Nueva York, 1964) [trad. cast.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, ed. rev., México, FCE, 1976], págs. 500 y sigs.

13. Véase ibid., págs. 213 y sigs., 311 y sigs., 368 y sigs. Véase también R. A. Stein, *Recherches sur l'epopée et le barde au Tibet* (París, 1959), págs. 317 y sigs., 370 y sigs.

14. Existe una extensa bibliografía sobre esos temas. Las obras de Frazer *(The Belief in Immortality*, vols. 1-3) y de Olof Pettersson *(Jabmek and Jameaimo)* son valiosas por los materiales recopilados (véase la bibliografía en Pettersson, págs. 233-241). Una presentación sintética se encontrará en F. Bar, *Les routes de l'autre monde* (París, 1946).

Agregaré después otros detalles de esas geografías míticas. Por el momento sólo recordaré algunos ejemplos de lo que cabe denominar la comprensión «creadora» de la muerte y el acto de morir. En verdad, después de haber sido interpretada como el paso a otro modo superior de existencia, la muerte se convierte en el modelo paradigmático de todos los cambios significativos de la vida humana. La asimilación platónica de la filosofía a una anticipación de la muerte se convirtió, con el paso del tiempo, en una metáfora venerable. Pero no ocurrió así en el caso de las experiencias místicas, desde los éxtasis de los chamanes a las de los grandes místicos de las religiones superiores. Tanto el santo hindú como el cristiano «mueren» para la condición profana: están «muertos para el mundo»; y lo mismo vale para los grandes místicos judíos o musulmanes.

Todas estas homologías creadoras —símbolos y metáforas que emergen al establecerse el acto de morir como modelo paradigmático de toda transición importante— ponen de relieve la función espiritual de la muerte: el hecho de que la muerte transforma al hombre en una forma de espíritu, sea alma, espectro, cuerpo etéreo o cualquier otra. Pero, por otra parte, tales transformaciones espirituales son expresadas mediante imágenes o símbolos relacionados con el nacimiento, el renacimiento o la resurrección, es decir, con una vida nueva y a veces más poderosa. Esta paradoja está ya implícita en la más temprana interpretación del acto de morir como comienzo de un modo de existencia nuevo.

En verdad, hay una ambivalencia curiosa, tal vez una contradicción latente, en muchas pautas rituales de enfrentamiento con la muerte. La virtud espiritualizadora de la muerte puede ser exaltada con entusiasmo, pero el amor al cuerpo y a la vida encarnada resulta ser más fuerte. Si bien es verdad, como dijo Lloyd Warner, que el hombre australiano se vuelve «completamente espiritual y sagrado» cuando muere, esta transformación no es recibida con alegría. En casi toda Australia, cuando alguien muere, más bien parece privar un sentimiento de crisis catastrófica. El llanto de las mujeres, el hacer incisiones en la propia cabeza para extraer sangre, y otras manifestaciones de dolor y desesperación son extremadamente vehemen-

tes. «La aflicción y la ira colectivas son controladas sólo por la certeza y la confianza de que el muerto será vengado.»[15]

La multilocalización paradójica del alma del muerto

La mayoría de esas ideas y conductas contradictorias son ocasionadas por el problema de la localización del alma. Existe una difundida creencia de que los difuntos visitan sus ambientes familiares, aunque se supone que están al mismo tiempo en sus tumbas y en el submundo. Esta multilocalización paradójica del alma es explicada de distintas maneras, de acuerdo con los diferentes sistemas religiosos. Se afirma que una parte del alma permanece en la proximidad de la casa o de la tumba, mientras que el alma «esencial» parte hacia el reino de los muertos; o se sostiene que el alma se demora durante algún tiempo cerca de los vivos antes de unirse finalmente a la comunidad de los muertos en el submundo. A pesar de estas explicaciones y otras similares, en la mayoría de las religiones se conviene tácitamente en que los muertos están presentes a la vez en la tumba y en algún reino espiritual. Esa concepción, que prevaleció ampliamente en el mundo mediterráneo, fue aceptada por la Iglesia cristiana. Seguramente se trata de una tradición popular precristiana, admitida más tarde por la Iglesia. Pero la misma idea fue compartida incluso por algunos de los teólogos más rigurosos, san Ambrosio por ejemplo. Cuando su hermano Satyrus murió en el año 379, Ambrosio lo enterró junto al cuerpo de un mártir. Y el gran teólogo compuso la inscripción funeraria siguiente: «Ambrosio ha enterrado a su hermano Manlius Satyrus a la izquierda de un mártir; que en premio por su vida buena la humedad de esa sangre santa se filtre hasta él y bañe su cuerpo».[16] Es decir, que, aun cuando se suponía que Satyrus estaba *ahora* en el *cielo*, la sangre del mártir podía todavía obrar

15. M. Eliade, *Australian Religions*, pág. 167.

16. Buecheler, comp., *Carmina latina epigraphica*, nº 1.421, citado por J. B. Jacobsen, *Les Manes*, 3 vols. (París, 1924), 1:72.

sobre Satyrus enterrado en la *tumba*. Esta creencia en la bilocación del muerto no tiene nada que ver con la doctrina cristiana de la resurrección del cuerpo; pues, como señala muy bien Oscar Cullmann, «la resurrección del cuerpo es un acto de creación nuevo que abarca todo...» y «está vinculado con un *proceso divino total* que entraña la liberación».[17]

La convicción casi universal de que los muertos están simultáneamente en la tierra y en un mundo espiritual es muy significativa. Revela la esperanza secreta de que, a pesar de todos los testimonios que parecen oponerse a ello, los muertos son capaces de participar de alguna manera en el mundo de los vivos. Como hemos visto, el advenimiento de la muerte hace posible el modo de ser del espíritu, pero, recíprocamente, el proceso de espiritualización es realizado y expresado mediante símbolos y metáforas de la vida. Se recuerda aquí el intercambio recíproco mediante el cual se ven los actos más importantes de la vida en términos de muerte y viceversa; por ejemplo, el nacimiento como muerte, la muerte como nacimiento, etcétera. En último análisis, este proceso paradójico pone de manifiesto una nostalgia y quizás una esperanza secreta de alcanzar un nivel de significado donde la vida y la muerte, el cuerpo y el espíritu, se revelen como aspectos o estadios dialécticos de una realidad última. Indirectamente, esto implica una depreciación de la condición de espíritu puro. Y se podría decir, en efecto, que, con excepción del orfismo, el platonismo y el gnosticismo, las antropologías europeas y del Cercano Oriente concibieron al hombre ideal no como un ser puramente espiritual sino como un espíritu encarnado. En algunas mitologías arcaicas es posible descifrar concepciones similares. Además, en ciertos movimientos milenariastas primitivos encontramos la esperanza escatológica de la resurrección del cuerpo, esperanza compartida por el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo.[18]

17. Oscar Cullmann, «Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?», en Krister Stendahl, comp., *Immortality and Resurrection* (Nueva York, 1965), pág. 29.

18. Se encontrarán ejemplos en M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (París, 1962) [trad. cast.: *Mefistófeles y el Andrógino*, Barcelona, Labor, 1984], págs. 171 y sigs. (= *Mephistopheles and the Androgyne* [Nueva York, 1965], págs. 137 y sigs.).

La paradoja del intercambio recíproco de símbolos y metáforas de la vida con símbolos y metáforas de la muerte, ha atraído la atención de algunos psicólogos, lingüistas y filósofos, pero hasta ahora (por lo que yo sé) ningún historiador de las religiones ha contribuido significativamente al estudio de este fenómeno. El historiador de las religiones, sin embargo, es capaz de descifrar significados e intenciones que otros investigadores pueden no advertir. La paradoja del intercambio recíproco revela que, sea lo que fuera lo que uno piense acerca de la vida y la muerte, está experimentando constantemente modos y niveles de morir. Esto implica algo más que una mera confirmación de la incuestionable verdad biológica de que la muerte está siempre presente en la vida. Lo que importa es que, consciente o inconscientemente, estamos siempre explorando los mundos imaginarios de la muerte e inventamos sin cesar mundos nuevos. Esto también significa que estamos anticipando experiencias de la muerte aun cuando, por así decirlo, nos impulsen las más creadoras epifanías de la vida.

Geografías funerarias míticas

Para ilustrar el tema, volvamos a las geografías funerarias míticas que hemos examinado hace poco. Ningún erudito puede pretender que conoce todos los paraísos, infiernos, submundos y contramundos (o antimundos) de los muertos. Tampoco puede afirmar que conoce todos los caminos a esas regiones extraordinarias, aunque puede estar seguro de que habrá un río y un puente; un mar y un barco; un árbol, una caverna o un precipicio; y un perro y un psicopompo o un portero demoníaco o angélico —para mencionar sólo las características más frecuentes del camino hacia el país del que no se vuelve.[19]

Pero lo que nos interesa no es la variedad infinita de esas regiones fantásticas sino, como he dicho, el que todavía alimenten y estimulen

19. Examino esas geografías míticas en un libro que está en preparación: *Mythologies de la mort.*

nuestra imaginación. Además, nuevos países sin retorno y nuevos caminos para llegar sin peligro hasta ellos son descubiertos continuamente, en nuestros sueños y fantasías o por niños, poetas, novelistas, pintores y directores de filmes. Poco importa que el significado *real* de esas regiones y paisajes, personas, figuras y acciones no sea siempre claro para quienes los consideran o imaginan. Los niños europeos y americanos siguen jugando «a la pata coja» sin saber que al hacerlo están representando un juego iniciático cuya finalidad es penetrar en un laberinto y regresar con éxito de él; pues al jugar «a la pata coja» simbólicamente descienden al submundo y vuelven a la tierra.[20]

Por lo tanto, el hecho de que mitologías de la muerte y geografías funerarias se hayan convertido en parte de la vida cotidiana del hombre moderno es importante y revelador. El proverbio francés *Partir, c'est mourir un peu*, es citado con frecuencia, pero no se trata de un ejemplo esclarecedor. La muerte no es anticipada o experimentada simbólicamente sólo por acciones tales como el partir, el abandonar una ciudad o un país, y otras similares. Ni el lenguaje diario, con sus muchas evocaciones pintorescas de infiernos, paraísos y purgatorios, ni los muchos proverbios que se refieren a éstos, hacen justicia al papel creador desempeñado por los universos imaginarios en la vida del hombre moderno. Desde los comienzos de la década de 1920 los críticos literarios lograron descifrar mitologías y geografías de la muerte en obras de ficción, drama y poesía. Los historiadores de las religiones pueden ir más lejos y demostrar que muchos gestos y acciones de la vida diaria se relacionan simbólicamente con modos y niveles de morir. Cualquier inmersión en la oscuridad, cualquier irrupción de luz, representa un encuentro con la muerte. Lo mismo se puede decir de cualquier deporte, alpinismo, vuelo, nadar bajo el agua, o algún viaje largo, el descubrimien-

20. Véase Jan de Vries, *Untersuchung über das Hüpfspiel: Kinderspiel-Kulttanz*, Folklore Fellows Communication nº 173 (Helsinki, 1957), págs. 83 y sigs. Véase también Siegbert Hummel y Paul G. Brewster, *Games of the Tibetans*, Folklore Fellows Communication nº 187 (Helsinki, 1963), págs. 18-19, 32-33.

to de un país desconocido, o incluso un encuentro con extraños. Cada una de esas experiencias recuerda y reactualiza un lugar, una figura o un acontecimiento de uno de esos universos imaginarios conocidos a través de las mitologías o el folclore, o por los sueños y las fantasías propios. Es innecesario agregar que rara vez tenemos conciencia del significado simbólico de esas experiencias. Lo que importa es que esos significados simbólicos, aunque inconscientes, desempeñan un papel decisivo en nuestras vidas. Y esto lo confirma el hecho de que simplemente no podemos descartar esos mundos imaginarios, sea que estemos trabajando o pensando, descansando o divirtiéndonos, durmiendo o soñando, o aun tratando en vano de dormirnos.

La muerte como coincidentia oppositorum

Hemos mencionado repetidas veces la ambivalencia de las imágenes y metáforas de la vida y la muerte. En los universos imaginarios, como en muchas mitologías y religiones, la vida y la muerte están relacionadas dialécticamente. Desde luego, también hay pesadillas provocadas por figuras funerarias terroríficas; pero en tales casos estamos frente a experiencias iniciáticas, aunque pocas veces nos damos cuenta de ello. En suma, podemos decir que aun el hombre occidental moderno, a pesar de su ignorancia religiosa y su indiferencia al problema de la muerte, todavía está comprometido, consciente o inconscientemente, con la dialéctica misteriosa que obsesionó a nuestros antepasados arcaicos. La muerte es inconcebible si no está relacionada con una forma de ser *nueva* de una manera o de otra, no importa cómo se pueda imaginar esa forma: postexistencia, renacer, reencarnación, inmortalidad espiritual o resurrección del cuerpo. En muchas tradiciones también encontramos la esperanza de una recuperación de la perennidad original. Y eso equivale esencialmente a decir, refiriéndonos una vez más al mito indonesio, que la única solución satisfactoria para los antepasados míticos habría sido escoger a la *vez ambas cosas*, la piedra y la banana. Separadas, ninguna de

las dos puede satisfacer la paradójica nostalgia del hombre de estar plenamente sumergido en la vida y simultáneamente participar de la inmortalidad —su anhelo de existir a la vez en el tiempo *y* en la eternidad.

El historiador de las religiones conoce esos impulsos y nostalgias paradójicos. En un gran número de creaciones religiosas reconocemos la voluntad de trascender las oposiciones, las polaridades y los dualismos para alcanzar algún tipo de *coincidentia oppositorum*, es decir, la totalidad en la que todos los contrarios están abolidos. Citemos un solo ejemplo: el hombre ideal es concebido como andrógino y, como tal, participa de la vida al par que de la perennidad.

La conjunción paradójica de opuestos es característica, como bien se sabe, de las ontologías y soteriologías de la India. Una de las reinterpretaciones más profundas y audaces de la tradición mahāyāna, la doctrina mādhyamika desarrollada principalmente por Nāgārjuna, llegó hasta los límites extremos de esa dialéctica. ¿Qué podía ser más escandaloso, incluso sacrílego, que proclamar, como Nāgārjuna, que «nada hay que diferencie al *saṃsāra* del *nirvāṇa*, y nada hay que diferencie al *nirvāṇa* del *saṃsāra*?».[21] Para liberar a la mente de las estructuras ilusorias que dependen del lenguaje, Nāgārjuna elaboró una dialéctica que llevaba a la *coincidentia oppositorum* suprema y universal. Pero su genio religioso y filosófico estaba nutrido por la venerable tradición panindia de las coincidencias paradójicas del ser y el no ser, de la eternidad y el flujo temporal, de la beatitud y el sufrimiento.

Por supuesto, no se pueden poner esas grandiosas creaciones metafísicas indias en el mismo plano que los impulsos y las nostalgias paradójicos que dieron origen a los universos imaginarios del hombre de Occidente. Sin embargo, sus afinidades estructurales no dejan de ser evidentes, y les plantean problemas nuevos y fascinantes a los filósofos y los psicólogos. Por otra parte, debemos tener presentes los esfuerzos repetidos de los pensadores occidentales más pro-

21. *Mūlamadhyamakakānikās* 25. 19, trad. por Frederick J. Streng, *Emptiness* (Nashville, 1967), pág. 217.

fundos por recobrar el significado existencial de la muerte. En efecto, aunque carente de contenidos religiosos, como resultado de la acelerada secularización de la sociedad occidental, la muerte se ha convertido, desde la aparición de *El ser y el tiempo*, en el centro de la indagación filosófica. El éxito excepcional —casi se podría decir la moda— de las investigaciones de Heidegger prueba que el hombre moderno anhela una comprensión existencial de la muerte.

No corresponde sintetizar aquí las contribuciones decisivas de Heidegger. Pero es importante tomar nota de que si bien ese pensador describe la existencia humana como «ser hacia la muerte» (*Sein zum Tode*) y proclama que la muerte es «la más propia, exclusiva y esencial potencialidad del *Dasein*»,[22] también afirma que «la muerte es el escondite hacia donde el ser se retira como hacia una plaza fuerte de montaña (*Gebirg*)».[23] O, para citar otro pasaje, la muerte, «como altar del no ser, esconde dentro de sí la presencia del ser (*das Wesende des Seins*)».[24]

Es casi imposible expresar en una fórmula clara y simple cualquiera de las conclusiones filosóficas fundamentales de Heidegger. Sin embargo, parece que según él es mediante la comprensión correcta de la muerte como el hombre toma posesión de sí mismo y, en consecuencia, se abre al *ser*. En efecto, una existencia se vuelve auténtica, es decir, plenamente humana, cuando, al comprender la inevitabilidad de la muerte, el hombre percibe como realidad la «libertad hacia la muerte» (*Freiheit zum Tode*). Pero puesto que la muerte «esconde dentro de sí la presencia del ser», se puede interpretar que Heidegger piensa en la posibilidad de encontrar el ser en el acto mismo de morir. Sea lo que fuere lo que un exegeta de Heidegger piense de esa interpretación, lo importante es que él demos-

22. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 91993], pág. 250, con comentario de William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (La Haya, 1967), pág. 76.

23. Richardson, *Heidegger*, pág. 574.

24. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954) [trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994], pág. 177, con comentario de Richadson, *Heidegger*, págs. 573-574.

tró admirablemente la coexistencia paradójica de la muerte y la vida, del ser y el no ser.

Un historiador de las religiones se sentiría particularmente cautivado por el análisis penetrante que hace Heidegger de la presencia multiforme de la muerte en el meollo mismo de la vida y del inextricable *camouflage* del ser en el no ser. Quizá sea privilegio del historiador de las religiones, y su satisfacción mayor, descubrir la continuidad del pensamiento y la imaginación del hombre desde la prehistoria hasta nuestros días, desde un mito ingenuo y enigmático como el de la piedra y la banana hasta el grandioso pero igualmente enigmático *El ser y el tiempo*.

Capítulo IV
Lo oculto y el mundo moderno*

Debo aclarar desde el comienzo lo que trataré de examinar en este capítulo. En primer lugar intentaré especificar el sentido de los términos «oculto», «ocultismo» y «esoterismo». Esbozaré después una historia muy breve del interés por lo oculto, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. Esta visión retrospectiva nos es necesaria para apreciar el cambio radical que estamos presenciando en el mundo occidental contemporáneo, especialmente en América del Norte. Me ocuparé luego de cierto número de prácticas secretas, disciplinas ocultas y doctrinas esotéricas, sobre todo tal como se dan a conocer en la cultura juvenil norteamericana. Dentro de los límites de este ensayo me veo obligado a realizar una selección bastante estricta entre los muchos ejemplos que están a nuestra disposición. No tomaré en consideración varios fenómenos significativos, tales como las nuevas sectas religiosas, los círculos espiritistas, la investigación parapsicológica y otros similares. Debo agregar que mi enfoque de estos fenómenos será el del historiador de las religiones, es decir, que no me ocuparé de examinar su contexto, significado o funciones psi-

* Estudio presentado en la 21ª conferencia anual Freud Memorial, celebrada en Filadelfia el 24 de mayo de 1964, y publicado en el *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* I, nº 3 (septiembre de 1974): 195-213. Se han añadido algunos datos, sobre todo bibliográficos. Se reproduce con autorización.

cológicas, sociológicas o políticas (dejo esta tarea para quienes se encuentren al respecto mejor cualificados que yo).[1]

Según el *Oxford Dictionary*, el término «oculto» [*occult*] se usó por primera vez en 1545 para denotar lo que «no es aprehendido o no es aprehensible por la mente; lo que está más allá del alcance del entendimiento o el conocimiento común». Casi un siglo después, en 1633, el término recibió un significado suplementario, a saber, el tema de esas «reputadas ciencias antiguas y medievales, que, según se sostenía, implicaban el uso de agentes de una naturaleza secreta y misteriosa (por ejemplo, la magia, la alquimia, la astrología, la teosofía)». Una definición más amplia del término es la que ofrece Edward A. Tiryakian en su interesante ensayo «Toward the Sociology of Esoteric Culture» («Para una sociología de la cultura esotérica»). «Por ocultismo», escribe Tiryakian,

> entiendo prácticas intencionales, técnicas o procedimientos que: a) suponen la existencia de fuerzas ocultas o secretas en la naturaleza o en el cosmos, que no pueden ser reconocidas o medidas por los instrumentos de la ciencia moderna, y b) tienen como consecuencias,

1. Hay una literatura considerable sobre el renacimiento ocultista. Cabe consultar: Richard Cavendish, *The Black Arts* (Nueva York, 1967); Colin Wilson, *The Occult* (Nueva York, 1971); Edward F. Heenan, comp., *Mystery, Magic and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age* (Englewood Cliffs, N.J., 1973); Richard Woolly, *The Occult Revolution: A Christian Meditation* (Nueva York, 1973); Martin Marty, «The Occult Establishment», Social Research 37 (1970): 212-230; Andrew M. Greeley, «Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture», *Youth and Society 2* (1970): 131-140; Marcello Tuzzi; «The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch», *Sociological Quarterly 13* (invierno de 1972): 16-36 (con amplia bibliografía); Edward A. Tiryakian, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», *American Journal of Sociology 78* (noviembre de 1972): 491-512; íd., «Esotérisme et exotérisme en sociologie: La sociologie à l'âge du Verseau», *Cahiers Internationaux de Sociologie 52* (1952): 33-51. Véase también Edward A. Tiryakian, comp., *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* (Nueva York, 1974); Robert Galbreath, «The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey», *Journal of Popular Culture 5* (invierno de 1971): 726-754, incluido en *The Occult: Studies and Evaluation* (Bowling Green, Ohio, 1972).

> deseadas o intencionales, resultados empíricos tales como obtener conocimiento sobre el curso concreto de los acontecimientos, o su modificación respecto de lo que habrían sido sin su intervención... Más aún, en la medida en que no cualquier actor puede ser el sujeto de la actividad oculta, sino alguien que ha adquirido el conocimiento y las artes necesarias para esas prácticas, y en la medida en que esas artes se aprenden y transmiten de una manera organizada, rutinizada y ritualizada socialmente (aunque no públicamente asequible), podemos decir que esas prácticas son ciencias ocultas o artes ocultas.[2]

La definición de «esoterismo» es algo más delicada. Tiryakian llama «esotéricos» a esos

> sistemas de creencias religioso-filosóficas sobre las que se basan las técnicas y prácticas ocultistas; es decir, el término esotéricos se refiere a descripciones y explicaciones cognitivas de la naturaleza y del cosmos, a reflexiones epistemológicas y ontológicas sobre la realidad esencial; esas descripciones y explicaciones constituyen el bagaje de conocimientos que proporciona el fundamento de los procedimientos ocultistas.[3]

Ahora bien, el representante más importante y significativo del esoterismo, René Guénon, se opone radicalmente a las llamadas prácticas ocultistas. Como veremos, hay que tener en cuenta esta distinción, que nos ayudará a comprender los papeles paralelos del ocultismo y el esoterismo en la época actual.

Como se sabe, todas las creencias, teorías y técnicas abarcadas por los términos oculto y esotérico eran ya populares en las postrimerías de la Antigüedad. Algunas de ellas —la magia, la astrología, la teúrgia y la necromancia— habían sido inventadas o sistematizadas dos mil años antes en Egipto y en Mesopotamia. Es innecesario agregar que la mayoría de esas prácticas no desaparecieron por com-

2. Tiryakian, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», págs. 498 y sig.
3. Ibid., pág. 499.

pleto durante la Edad Media. Pero adquirieron un nuevo prestigio y se volvieron muy respetables y estuvieron en boga en el Renacimiento italiano. Volveré sobre este punto porque, al menos indirectamente, arroja una luz insospechada sobre nuestro tema.

Los escritores franceses del siglo XIX y su interés por el ocultismo

La moda del ocultismo fue creada por un seminarista francés, Alphonse-Louis Constant, nacido en 1810 y conocido por su *nom de plume*, Éliphas Lévi.[4] En rigor de verdad, el término «ocultismo» fue acuñado por el aspirante al sacerdocio y usado por primera vez en inglés por el teósofo A. D. Sinnett en 1881. En sus años maduros Lévi leyó la *Kabbala Denudata* de Christian Rosenroth y ocasionalmente las obras de Jacob Boehme, Swedenborg, Louis-Claude de Saint-Martin («le philosophe inconnu») y otros teósofos del siglo XVIII. Sus libros —*Dogme et rituel de la haute magie* (1856), *L'histoire de la magie* (1859) y *La clef de grands mystères* (1861)— alcanzaron un éxito que nos resulta hoy difícil de comprender, puesto que no son sino un montón de ideas confusas y pretenciosas. El «abbé» Lévi fue «iniciado» en numerosas sociedades secretas —los rosacruces, los francmasones, etcétera— de Francia e Inglaterra; conoció a Bulwer-Lytton, autor de una novela ocultista famosa, *Zanoni*, y le causó cierta impresión a Madame Blavatsky, la fundadora de la Sociedad Teosófica.

Éliphas Lévi, que murió en 1875, fue muy apreciado por la generación siguiente de neoocultistas franceses. El más conocido de sus discípulos fue el doctor Encausse, nacido en 1865, que empleó el seudónimo de «Papus».[5] Éste afirmaba que había recibido el ritual de iniciación de otro individuo bastante misterioso, Don Martines de Pasqually (1743-1774), quien había fundado una nueva orden esotérica

4. Sobre Éliphas Lévi, véase Richard Cavendish, *The Black Arts*, págs. 31 y sigs.

5. Sobre Papus, véase René Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudoreligion* (París, 1921) [trad. cast.: *El teosofismo: historia de una pseudorreligión*, Barcelona, Obelisco, 1989], págs. 202 y sigs.

que ostentaba un nombre pomposo: Francmasonería de los Caballeros Masones Elegidos Cohen del Universo.[6] Papus pretendía también ser el «discípulo verdadero» de Saint-Martin, *le philosophe inconnu.*[7] No puedo examinar aquí la tesis central de Martines de Pasqually; será suficiente decir que, a su parecer, el objetivo de la iniciación era devolver a los hombres sus «privilegios adámicos», es decir, hacerles recuperar su condición primigenia de «hombres-dios creados a imagen de Dios». Estas creencias fueron compartidas por *le philosophe inconnu* y la mayoría de los *théosophes* cristianos del siglo XVIII. Para todos esos autores, en efecto, se podía recuperar la condición original del hombre antes de la caída mediante la «perfección espiritual», la teúrgia (es decir, la evocación de espíritus angélicos) u obras alquímicas. Las incontables sociedades secretas, grupos místicos y logias masónicas del siglo XVIII perseguían, todas ellas, la regeneración del hombre caído. Sus símbolos centrales eran el Templo de Salomón, que debía ser reconstruido simbólicamente; la Orden de los Caballeros Templarios, que debía ser por lo menos reconstituida parcialmente; y el Grial, cuyo mito y significado oculto se suponía que estaban presentes en las operaciones de la alquimia espiritual.

Papus proclamaba haber tenido acceso a toda esa tradición ocultista. De acuerdo con ello él creó —su expresión fue «reconstituyó»— la Orden de los Martinistas, a cuyos miembros estaba él dispuesto a revelarles la doctrina secreta de Louis-Claude de Saint-Martin. Pero según los *cognoscenti* esa orden reflejaba casi exclusivamente las ideas de Papus. Sin embargo, la orden tuvo gran éxito al comienzo. Entre los miembros de su primer «concejo supremo» se contaban varios escritores muy conocidos, por ejemplo Maurice Barrès, Paul Adam, Joseph Péladan, Stanislas de Guaita y otros. Al mismo tiempo, Papus colaboró en la fundación de otros grupos ocultistas: la Iglesia Gnóstica Universal y la Orden Cabalística de la Rosacruz.

6. Véase Gerard van Rijnberk, *Un Thaumaturge au XVIIIe siècle: Martines de Pasqually, sa vie, son oeuvre, son ordre*, 2 vols. (París, 1935, 1938).

7. Sobre Louis-Claude de Saint Martin, «Le Philosophe Inconnu», véase Antoine Faivre, *L'Esotérisme au XVIIIe siècle* (París, 1973), págs. 188 y sigs. y la bibliografía citada en pág. 201, n. 125.

Lo significativo de este interés *fin de siècle* por lo oculto es el papel que desempeñaron los escritores franceses. Incluso un escéptico como Anatole France afirmó, en un artículo publicado en 1890, que

> cierto conocimiento de las ciencias ocultas es hoy necesario para comprender gran número de obras literarias de este período. Lo mágico ocupó un lugar importante en la imaginación de nuestros poetas y novelistas. El vértigo de lo invisible se había adueñado de ellos, la idea de lo desconocido les obsesionaba y la época volvió a Apuleyo y a Flegón de Tralles.[8]

Anatole France tenía razón. En efecto, una de las novelas más famosas de esos días, *Là bas* de J.-K. Huysmans, se inspiraba en un mago negro contemporáneo, un ex cura católico, el abate Boullan, y en la disputa sobre la magia entre ese último y otro hechicero, el escritor Stanislas de Guaita. En realidad, cuando Boullan murió en 1893, Huysmans y otros miembros íntimos del grupo de ocultistas estaban convencidos de que había sido matado por de Guaita actuando como mago negro.[9] Hay que señalar también aquí que más o menos en esos mismos años varios escritores ingleses se interesaron por las prácticas ocultistas y trataron de ingresar como iniciados en sociedades secretas herméticas. Recordemos la Orden del Alba de Oro, que contó entre sus miembros a William Butler Yeats, S. L. Mathews y Aleister Crowley.[10]

No entraré en la exposición de la historia ulterior de estos movimientos ocultistas ni en el origen y desarrollo de la Sociedad Teosófica de Madame Blavatsky y otros grupos similares, como la Sociedad Antroposófica de Rudolf Steiner. Pero aquí debemos hacer dos ob-

8. *Revue Illustrée*, 15 de febrero de 1890, citado por Lucien Méroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique* (París, 1962), pág. 28.

9. Véase Richard Cavendish, *The Black Arts*, págs. 34 y sigs.

10. Ibíd., págs. 37 y sigs.; véase J. Symonds, *The Great Beast* (Nueva York, 1952) [trad. cast.: *La gran bestia*, Madrid, Siruela, ²1990]. Véase también *The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography*, comp. de John Symonds y Kenneth Grant (Nueva York, 1969).

servaciones. Primero, que la crítica más informada y demoledora de todos estos grupos llamados ocultistas fue realizada, no por un observador racionalista «de fuera», sino por un autor perteneciente al círculo interno, iniciado en algunas de las órdenes secretas y muy familiarizado con sus doctrinas; además, su crítica no partía desde una perspectiva escéptica o positivista, sino de lo que él llamó el «esoterismo tradicional». Este crítico erudito e intransigente fue René Guénon. Segundo: con algunas excepciones, los movimientos ocultistas no atrajeron la atención de competentes historiadores de las ideas, pero sí fascinaron a muchos escritores importantes, desde Baudelaire, Verlaine y Rimbaud hasta André Breton y algunos autores postsurrealistas como René Daumal.

Volveré más adelante a referirme a René Guénon y a su crítica radical de todos los movimientos ocultistas y pseudoespiritualistas del siglo pasado. Por el momento, veamos el impacto de esas concepciones sobre los escritores europeos, y en particular el interés de éstos por lo oculto. Ya en el siglo XVIII, durante la Ilustración, y en los períodos prerromántico y romántico de la primera mitad del siglo XIX, buen número de autores alemanes y franceses utilizaban libremente las enseñanzas ocultistas y teosóficas en sus obras. Entre 1740 y 1840 aparecieron muchas novelas y cuentos muy populares y a veces excelentes, firmados por Goethe (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1795-1796), Schiller (*Der Geistesseher*, 1787), Jean-Paul (*Die unsichtbare Loge*, 1793), Achim von Arnim (*Der Kronenwachter*, 1817), Novalis (*Die Lehrlinge von Sais*, 1797-1798), Zacharias Werner (*Die Söhne des Thales*, 1803), Charles Nodier (*Trilby*, 1822; *Jean Sbogar*, 1818; etcétera), Balzac (*Séraphita*, 1834) y otros. Es obvio que resulta difícil poner todas esas obras literarias bajo un denominador común. Cabe afirmar, empero, que sus temas e ideología ocultistas reflejaban la esperanza de una *renovatio* personal o colectiva —una restauración mística de la dignidad y los poderes originales del hombre—; en suma, las creaciones literarias reflejaban y prolongaban las concepciones de los teósofos de los siglos XVII y XVIII y de sus fuentes.

Una orientación bastante distinta es la que prevalece en los auto-

res franceses de la segunda mitad del siglo XVIII que se sintieron atraídos por las ideas, mitologías y prácticas ocultistas que Éliphas Lévi, Papus y Stanislas de Guaita habían popularizado. Desde Baudelaire y Verlaine, Lautréamont y Rimbaud, hasta nuestros contemporáneos André Breton y sus discípulos, todos estos artistas utilizaron el ocultismo como un arma poderosa en su rebelión contra el *establishment* burgués y su ideología.[11] Repudian la religión, la ética, las normas sociales y la estética oficiales contemporáneas. Algunos de ellos no sólo son anticlericales, como la mayor parte de la *intelligentsia* francesa, sino anticristianos; en realidad reniegan de los valores judeocristianos al par que de los ideales grecorromanos y renacentistas. Se interesaron por los gnósticos y los grupos secretos, no sólo por su enseñanza oculta, sino también porque habían sido perseguidos por la Iglesia. Esos artistas buscaban en las tradiciones ocultistas elementos prejudeocristianos y preclásicos (pregriegos), es decir, métodos creadores y valores espirituales egipcios, persas, indios o chinos. Buscaban sus ideales estéticos en las artes más arcaicas, en la revelación «primordial» de la belleza. Stéphane Mallarmé afirmó que un poeta moderno debe ir *más allá* de Homero, porque la decadencia de la poesía occidental había comenzado con éste. Y cuando el entrevistador le preguntó: «¿Pero qué poesía existía antes de Homero?», Mallarmé contestó: «¡Los Vedas!».

Los escritores y artistas vanguardistas del siglo XX fueron todavía más lejos. Buscaron fuentes de inspiración nuevas en las artes plásticas del Lejano Oriente y las máscaras y estatuas de África y Oceanía. El surrealismo de André Breton proclamó la muerte de toda la tradición estética occidental. Junto a otros surrealistas, como Éluard y Aragon, se adhirió al comunismo; asimismo buscó inspiración poética en diferentes tendencias del inconsciente, y en la alquimia y el satanismo. René Daumal aprendió por sí mismo sánscrito y redescubrió la estética india; por otra parte, estaba convencido de que gracias a Gurdjiev, el misterioso maestro del Cáucaso, había descu-

11. Véase Tiryakian, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», págs. 504 y sigs.

bierto una tradición iniciática olvidada desde mucho tiempo atrás en Occidente.[12] Para concluir, digamos que desde Baudelaire hasta Breton, para la vanguardia literaria y artística francesa el ocultismo representaba una de las críticas y rechazos más eficientes de los valores religiosos y culturales de Occidente —eficiente porque se consideraba que estaba basado en hechos históricos.

Destaco ese aspecto del problema porque, como se sabe, las revoluciones artísticas (es decir, las transmutaciones de los valores estéticos) anticipan lo que ocurrirá una o dos generaciones después en un segmento más amplio de la sociedad. Además, el interés de los escritores por el ocultismo fue, por lo menos en parte, contemporáneo de las investigaciones de Freud sobre el inconsciente y el descubrimiento del método psicoanalítico, que contribuyeron a modificar notablemente las costumbres y modos del pensamiento europeo. Freud aportó pruebas de los valores gnoseológicos de los productos de la fantasía, que hasta entonces habían sido considerados sin significado u opacos. Una vez que las expresiones del inconsciente fueron articuladas en un sistema de significados comparable con un lenguaje no verbal, el inmenso número de universos imaginarios reflejados en la creación literaria puso al descubierto una significación secreta, más profunda, independiente del valor artístico de las obras respectivas.

Las doctrinas esotéricas y la erudición contemporánea

Volviendo ahora a tiempos más recientes, llama la atención una importante diferencia: mientras que el interés de los escritores del siglo XIX por lo oculto no iba acompañado por una curiosidad comparable por parte de los historiadores de las ideas, en los últimos treinta o cuarenta años ha ocurrido lo contrario. Si bien hay todavía un cierto número de autores que sigue la línea de Huysmans o André Breton, las contribuciones decisivas y esclarecedoras al entendimiento de

12. Sobre René Daumal, véase Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950* (París, 1974), págs. 491 y sigs., y bibliografía, págs. 670 y sigs.

las tradiciones ocultistas las han efectuado los historiadores de las ideas. En verdad se podría decir que la gran popularidad del ocultismo, que comenzó alrededor de 1965, fue anticipada por una serie de libros científicos fundamentales sobre doctrinas esotéricas y prácticas secretas publicados entre 1940 y 1960. Por supuesto, hay que tomar en consideración que dos de los descubrimientos más famosos del siglo trajeron a la luz numerosos documentos provenientes de grupos secretos o esotéricos. Me refiero a la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y a los manuscritos hallados en las cuevas del mar Muerto, que probablemente pertenecieron a una comunidad esenia. La publicación y traducción de estos documentos no ha terminado aún. Sin embargo, se han aclarado ya muchos de los problemas que fueron objeto de intensas controversias hasta hace una generación.

Pero independientemente de esos descubrimientos arqueológicos, la erudición contemporánea ha producido muchas obras de gran valor que han modificado de manera radical nuestra comprensión y apreciación de la tradición espiritual esotérica. En primer lugar están las espléndidas monografías de Gershom Scholem sobre la cábala y el gnosticismo y los sistemas místicos judíos. La erudición y la penetración de Scholem descubren un mundo de significados muy coherente y profundo en textos que por lo general habían sido dejados de lado como pertenecientes al dominio de la magia o la superstición. Ejemplos menos conocidos por los lectores no especialistas son los muchos libros sobre los tratados esotéricos ismailíes —y sus traducciones— de la tradición islámica persa, obra realizado sobre todo por Henri Corbin y sus discípulos.[13] O las publicaciones de René de Forestier sobre los francmasones ocultistas del siglo XVIII; de Alice Joly y Gerard van Rijnbeck sobre Martines de Pasqually y las logias secretas de Lyon; de Antoine Faivre sobre el esoterismo del siglo XVIII, y otras.[14]

13. Véase especialmente H. Corbin, *En Islam iranien*, 4 vols. (París, 1971-1972).

14. Véase René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie Templière et occultiste* (París, 1970); Alice Joly, *Un Mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie* (Mâcon, 1973); Gérard van Rijnbeck, *Un Thaumaturge au XVIIIe siècle;* Antoine Faivre, *Kirchberger et l'illuminisme du 18e siècle* (La Haya, 1966); íd., *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (París, 1969); íd., *L'Esoterisme au XVIIIe siècle* (París, 1973).

Igualmente, en los treinta últimos años hemos sido testigos de una estimación más correcta y amplia de las alquimias de China, India y Occidente. Hasta hace poco, la alquimia era considerada como una protoquímica, esto es, una disciplina precientífica, embrionaria, ingenua o como un conjunto de supersticiones que no tenían importancia cultural alguna. Las investigaciones de Joseph Needham y de Nathan Sivin han probado la estructura holística de la alquimia china, es decir, que se trata de una ciencia tradicional *sui generis*, que sólo es inteligible cuando se toman en cuenta sus cosmologías y sus premisas éticas y, por así decirlo, «existenciales», y sus contenidos soteriológicos.[15] Al estudiar la alquimia india descubrí sus relaciones orgánicas con el yoga y el tantra, es decir, con técnicas psicomentales específicas.[16] Y es significativo que en China la alquimia se vinculara íntimamente con las prácticas taoístas secretas; en la India, era parte del yoga tántrico; y en Occidente, la alquimia grecoegipcia y renacentista por lo general se relacionaba con el gnosticismo y el hermetismo, esto es, con una tradición «oculta» secreta.

Cuando en 1928, siendo yo un joven estudiante, fui a la Universidad de Calcuta para estudiar yoga y tantra con N. S. Dasgupta, los libros buenos y competentes sobre esos temas se podían contar con los dedos. Se cuenta hoy con más o menos cincuenta o sesenta publicaciones y algunas contienen ediciones y traducciones de textos sánscritos y tibetanos que se suponen secretos, es decir, que circulan exclusivamente entre los miembros de ciertas sectas. (Es cierto, sin embargo, que la mayoría de tales textos son ininteligibles sin el co-

15. Véase Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Mass., 1968); véase M. Eliade, «Alchemy and Science in China», *History of Religions* 10 (noviembre de 1970): 178-182. Después de haber sido escritas estas líneas, Joseph Needhan publicó el volumen quinto de su magnífica obra, *Science and Civilization in China* (Cambridge, Inglaterra, 1974), dedicado a «Descubrimiento e invención espagíricos: Magisterios de oro e inmortalidad».

16. M. Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy* (Nueva York, 1971); este libro se publicó originalmente bajo el título de *Forgerons et alchimistes* (París, 1956) [trad. cast.: *Herreros y alquimistas*, Madrid, Taurus, ²1974].

mentario de un maestro.) Además, mientras que hace medio siglo la mayor parte de los escritos del yoga y el tantra eran vistos como meros sinsentidos o productos de faquires oscurantistas y magos negros psicopáticos, autorizados estudios occidentales e indios han probado su coherencia teórica y su gran interés psicológico.[17] Otro ejemplo: cuando allá por 1940 comencé a estudiar el chamanismo siberiano y centroasiático, sólo existían dos monografías sobre el tema, ambas en alemán; actualmente hay una bibliografía abundante en la mayoría de las lenguas del oeste de Europa.[18] Hace una generación el chamanismo era considerado como un fenómeno psicopático, una práctica médica primitiva o un tipo arcaico de magia negra, pero los investigadores actuales han demostrado cabalmente la complejidad, el rigor y el rico significado espiritual de la iniciación y las prácticas chamánicas. Eso es de suma importancia si tenemos en cuenta que el chamanismo es la tradición ocultista más arcaica y más ampliamente difundida. Como se sabe, el yoga, el tantra y el chamanismo son muy populares en la cultura juvenil norteamericana y tienen algo que ver con la moda actual de lo oculto.[19]

Un resultado muy notable de la erudición contemporánea fue el descubrimiento del importante papel que la magia y el hermetismo esotérico desempeñaron no solamente en el Renacimiento italiano sino también en el triunfo de la nueva astronomía de Copérnico, es decir, de la teoría heliocéntrica del sistema solar. En un libro recien-

17. Véase M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Nueva York, 1958); originalmente publicado en francés (París, 1954) [trad. cast.: *Yoga. Inmortalidad y libertad*, México, FCE, 1991]; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (Londres y Nueva York, 1963); Alex Wayman, *The Buddhist Tantras* (Nueva York, 1973).

18. Véase M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Nueva York, 1964); originalmente publicado en francés (París, 1951); véase la bibliografía, págs. 518-569.

19. Para ilustrar el gran interés en el chamanismo citaré sólo dos publicaciones recientes: *Hallucinogens and Shamanism*, comp. de Michael J. Harner (Nueva York, 1973) [trad. cast.: *Alucinógenos y chamanismo*, Barcelona, Labor, 1976], y la suntuosa presentación de *Artscanada*, números 184-187 (diciembre de 1973-enero de 1974), titulada *Stones, Bones and Skin; Ritual and Shamanic Art*, profusamente ilustrada.

te, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Frances A. Yates analiza brillantemente el interés apasionado por el hermetismo durante ese período. Tal interés revela el deseo del hombre renacentista de una revelación «primordial» que incluyera no sólo a Moisés y a Platón sino también la magia y la cábala y, en primer lugar de importancia, las religiones de los misterios de Egipto y Persia. Asimismo pone de manifiesto una honda insatisfacción con la teología medieval y las concepciones medievales del hombre y del universo, una reacción contra lo que podríamos llamar una civilización «provincial», es decir, puramente *occidental*, y el anhelo de una religión «mítica», transhistórica, universalista. Durante casi dos siglos Egipto y el hermetismo, esto es, la magia y el esoterismo egipcios, obsesionaron a numerosos teólogos y filósofos —tanto creyentes como escépticos y criptoateos—. Cuando Giordano Bruno aclamó entusiastamente los descubrimientos de Copérnico, no lo hizo tanto por su importancia científica y filosófica, sino porque pensaba que el heliocentrismo tenía un hondo significado religioso y mágico. Mientras estaba en Inglaterra, Bruno pronosticó un retorno inminente a la religión oculta de los antiguos egipcios tal como está descrita en *Asclepios*, un famoso texto hermético. Bruno se creía superior a Copérnico, pues, mientras éste comprendía su propia teoría sólo como matemático, Bruno afirmaba que podía interpretar el diagrama celeste copernicano como un jeroglífico de misterios divinos.[20]

Podría citar otros ejemplos, pero terminaré esta revisión con un examen breve de la reevaluación contemporánea de la brujería europea. Hace más o menos ochenta años, estudiosos eminentes como Joseph Hansen y Henry Charles Lea consideraron que se había alcanzado un conocimiento definitivo de los orígenes de la bru-

20. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964) [trad. cast.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, ²1994]; íd., «The Hermetic Tradition in Renaissance Science», en Charles S. Singleton, comp., *Art, Science and History in the Renaissance* (Baltimore, 1967), págs. 255-274; íd., *The Theater of the World* (Chicago, 1967); íd., *The Rosicrucian Enlightenment* (Londres, 1972). Véase también Peter J. French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (Londres, 1972).

jería occidental: la Inquisición, no las brujas, había inventado la brujería. En otras palabras, todas las historias de aquelarres, prácticas satánicas y orgías y crímenes eran consideradas como inventos de personas neuróticas o declaraciones obtenidas de los acusados durante los procesos, en especial mediante torturas. Esto fue evidentemente verdad durante las epidemias de brujería de los siglos XV, XVI y XVII. Pero sabemos hoy que la brujería no fue inventada por la Inquisición, que no hizo sino asimilar la brujería a la herejía y, en consecuencia, procedió a exterminar a las supuestas brujas con la misma crueldad con que procedía contra los heréticos. Que la brujería no pudo haber sido un invento de la Inquisición lo sabe muy bien cualquier historiador de las religiones familiarizado con materiales no europeos, en particular indotibetanos, donde aparecen muchas características similares.[21]

Pero aún no se había resuelto el problema del *origen* de la brujería occidental. En 1921 una ex egiptóloga, Margaret Murray, publicó *The Witch-Cult in Western Europe*, libro que ejerció mucha influencia y que todavía es muy leído, especialmente por la juventud. La doctora Murray sostenía que lo que los autores eclesiásticos llamaban brujería en realidad era una religión arcaica precristiana de la fertilidad. En libros posteriores la autora fue más lejos aún, tratando de demostrar la supervivencia del culto pagano incluso entre la familia real británica y los niveles superiores de la jerarquía eclesiástica. Naturalmente, la teoría de Murray fue criticada por arqueólogos, historiadores e investigadores del folclore. Lo cierto es que casi todo lo que Murray había escrito era falso, salvo una tesis importante: que existió un culto precristiano de la fertilidad y que restos específicos de ese culto habían sido estigmatizados como brujería durante la Edad Media. La idea no era nueva, pero los libros de Murray la hicieron popular. Me apresuro a agregar que ni los documentos que ella había elegido para ilustrar su hipótesis, ni su método de interpretación, eran convincentes. No obstante, estudios recientes parecen confirmar

21. Véase más adelante el capítulo 5: «Algunas observaciones sobre la brujería europea».

al menos algunos aspectos de su tesis. El historiador italiano Carlo Ginzburg ha demostrado que un culto popular de la fertilidad, practicado en la provincia de Friule en los siglos XVI y XVII, se fue modificando paulatinamente bajo la presión de la Inquisición y terminó pareciéndose a la noción tradicional de brujería.[22] También algunas de las últimas investigaciones sobre la cultura popular rumana han traído a la luz muchos testimonios que indican claramente la existencia de un culto de la fertilidad y de lo que cabría denominar una «magia blanca» comparable con algunos aspectos de la brujería medieval de Occidente.[23]

Digamos entonces, resumiendo, que la investigación actual ha revelado el significado religioso coherente y la función cultural de gran número de prácticas, creencias y teorías ocultistas registradas en muchas civilizaciones, europeas y no europeas, y *en todos los niveles de la cultura*, desde los rituales populares —como la magia y la brujería— hasta las técnicas secretas y especulaciones esotéricas más eruditas y elaboradas: alquimia, yoga, tantrismo, gnosticismo, hermetismo renacentista, y sociedades secretas y logias masónicas del período de la Ilustración.

La «explosión ocultista» reciente

Es difícil determinar la relación entre los resultados de los últimos estudios y la «explosión ocultista» de la década de 1970. Quizá sólo las logias llamadas de magia blanca, que florecen ahora en Inglaterra, reflejan la influencia de la teoría de Murray. No parece existir ninguna vinculación entre la investigación científica sobre la historia de la astrología —de proporciones más bien modestas, es cierto— y la popularidad sorprendente de esta antiquísima disciplina ocultista. Aun cuando dispusiéramos de más tiempo no podría-

22. Carlo Ginzburg, *I benandanti* (Turín, 1966).
23. Véase más adelante el capítulo 5: «Algunas observaciones sobre la brujería europea».

mos presentar un cuadro completo de la actual epidemia astrológica en Estados Unidos y en Europa. Baste decir que cinco millones de norteamericanos planifican sus vidas siguiendo las predicciones astrológicas, y mil doscientos de los mil setecientos cincuenta periódicos cotidianos de este país publican horóscopos.

> Hay suficiente trabajo para mantener ocupados a diez mil astrólogos de dedicación completa y ciento setenta y cinco mil de dedicación parcial. Aproximadamente cuarenta millones de norteamericanos han convertido el negocio del zodíaco en una empresa que gana doscientos millones de dólares por año. Hay actualmente varias computadoras al servicio del cálculo y la interpretación de horóscopos. Una de ellas, por veinte dólares, imprime en pocos minutos un horóscopo de diez mil palabras. Otra proporciona horóscopos para las veinticuatro horas del día a alrededor de dos mil sociedades distribuidas por todo el país. Hay otra computadora en la estación Grand Central, que produce más o menos quinientos horóscopos por día.[24]

Claro está, la astrología, la esperanza de poder conocer el futuro, ha sido siempre popular entre los ricos y los poderosos —reyes, príncipes, papas, etcétera—, sobre todo a partir del Renacimiento. Se podría añadir que la creencia en la determinación del destino mediante la posición de los planetas constituye, en último análisis, otro ejemplo de la derrota del cristianismo. Los Padres cristianos, en efecto, atacaron con suma dureza el fatalismo astrológico predominante durante los últimos siglos del imperio romano. «¡Estamos por encima del destino!», escribió Taciano; «El sol y la luna han sido hechos para nosotros!».[25] A pesar de su teología de la libertad

24. Edward F. Heenan, comp., *Mistery, Magic and Miracle*, pág. 87. Véase también Milbourne Christopher, *ESP, Seers and Psychics* (Nueva York, 1970), págs. 101 y sigs.; Marcello Truzzi, «The Occult Revival as Popular Culture», págs. 19 y sigs.; Edward A. Tiryakian, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», págs. 494 y sigs.; Martin Marty, «The Occult Establishment», págs. 217 y sigs.

25. Taciano, *Oratio ad Grecos 4*. 9; véase M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Nueva York, 1954), págs. 132 y sigs.

humana, el mundo cristiano jamás pudo extirpar la astrología. Pero en el pasado nunca alcanzó las proporciones y el prestigio que usufructúa hoy. Ha sido verdaderamente fantástico el progreso desde el primer periódico mensual, que apareció en Londres en agosto de 1791, hasta los muchos miles de revistas astrológicas que se publican hoy en todo el mundo occidental. La historia de la fama vertiginosa y el prestigio de la astrología en las sociedades modernas es fascinante. La gloria que alcanzó Evangeline Adams, que llegó a Nueva York en 1899 y pronto se convirtió en «la Nostradamus femenina de América», es sólo un ejemplo modesto. Mary Pickford y Enrico Caruso la presentaron a todos los astros del cine y de la ópera, y corría el rumor de que el financiero J. Pierpont Morgan «nunca efectuaba una operación importante en Wall Street» sin consultarla. Otros astrólogos se hicieron famosos alrededor de 1935, por ejemplo Thomas Menes, de quien se decía que tenía «un récord no superado de predicciones cumplidas».[26] Aunque se demostró que la mayoría de sus predicciones habían sido erróneas, su prestigio no disminuyó. Me parece innecesario recordar el interés de Hitler por la astrología. En el libro de H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler* (*Los últimos días de Hitler*), se puede leer cómo a mediados de abril de 1945 Hitler y Goebbels volvieron a consultar el horóscopo, que predijo una victoria importante para finales de abril y la paz en agosto. Sin embargo, Hitler se suicidó el 30 de abril y el ejército alemán se rindió el 7 de mayo. Por último, están los innumerables programas astrológicos de la televisión —a pesar de haber sido prohibidos en marzo de 1952 por la National Association of Broadcasters— y algunos *best-sellers* como *A Gift of Prophecy* (*La bola de cristal* [*El don de la profecía*]), de Ruth Montgomery, libro del que se vendieron 260.000 ejemplares encuadernados y 2.800.000 en rústica.

¿Cómo explicar un éxito tan fantástico? Hace poco varios sociólogos y psicólogos franceses publicaron *Le retour des astrologues* (1971), un libro en el que presentan y analizan los resultados de una

26. Véase M. Christopher, *ESP, Seers, and Psychics*, págs. 109 y sigs.

investigación basada sobre datos recogidos por el Instituto Francés de la Opinión Pública.[27] No entraré a resumir aquí las características sociales de los creyentes en la astrología, clasificados por sexo, ocupación, edad, y el tamaño de las localidades donde se recogieron los datos. Citaré únicamente algunas de las conclusiones. Según Edgar Morin, por ejemplo, la atracción que ejerce hoy la astrología entre la juventud «procede de la crisis cultural de la sociedad burguesa». Morin piensa que en la cultura juvenil «la astrología es también parte de una gnosis que tiene una concepción revolucionaria de una edad nueva, la edad de acuario». De gran importancia es el hecho de que el mayor interés por la astrología «no se encuentra entre los campesinos ni en los niveles más bajos de la estructura ocupacional, sino más bien en los centros urbanos más densamente poblados y entre los trabajadores de cuello blanco».[28]

Los autores franceses no pusieron de relieve la función pararreligiosa de la astrología, aunque el descubrimiento de que la vida está relacionada con los astros le otorga a ésta un significado nuevo. El hombre no es ya meramente el individuo anónimo descrito por Heidegger y Sartre, un extraño arrojado a un mundo absurdo y sin sentido, condenado a ser libre, como solía decir Sartre, con una libertad limitada por su situación y condicionada por su momento histórico. El horóscopo le revela una dignidad nueva; le muestra cuán íntimamente relacionado está con el universo entero. Es cierto que la vida está determinada por los movimientos de los astros, pero por lo menos el determinante posee una grandeza incomparable. Aunque en última instancia no sea más que un títere movido por hilos invisibles, de cualquier modo el hombre es parte del mundo celeste. Por otra parte, la predeterminación cósmica de la existencia constituye un misterio: significa que el universo se mueve de acuerdo con un plan preestablecido; que la vida y la historia humanas se desenvuelven según un patrón y avanzan progresivamente hacia un fin. Este fin último es secreto o

27. Philippe Detrance, Claude Fischler, Edgar Morin y Lena Petrosian, *Le retour des astrologues* (París, 1971).

28. Tiryakian, «Toward the Sociology of Esoteric Culture», pág. 496.

está más allá del entendimiento del hombre; pero al menos le otorga significado a un cosmos que la mayoría de los científicos considera un resultado del azar ciego, y le da sentido a la existencia humana, que según Sartre está *de trop*. Esta dimensión pararreligiosa de la astrología se considera superior incluso a las religiones existentes, porque no se ve enfrentada con ningún difícil problema teológico: ni la existencia de un Dios personal o transpersonal, ni el enigma de la creación, ni el origen del mal se plantean en ella. Obedeciendo las instrucciones del horóscopo se sentirá uno en armonía con el universo y no tendrá que preocuparse por problemas duros, trágicos o insolubles. Al mismo tiempo se admite, consciente o inconscientemente, que un drama cósmico grandioso, aunque incomprensible, se está desarrollando y que uno es parte de él; por lo tanto, no se está *de trop*.

En la mayoría de los movimientos contemporáneos ocultistas o denominados mágicos se dan con gran intensidad esas autopromociones a un estatus respetable. No voy a hablar de las muy publicitadas logias satanistas, como la de Anton La Vey, sumo sacerdote y fundador de la Iglesia de Satanás, en San Francisco. Los lectores que se interesen por ese tipo de rebelión agresiva contra la interpretación teísta del mundo pueden leer el libro de La Vey, *The Satanic Bible*.[29]

29. Publicada en 1969, *The Satanic Bible* fue seguida por *The Compleat Witch* (Nueva York, 1971). Véanse también las declaraciones de La Vey, registradas por John Fritscher, «Straight from the Witch's Mouth» (en Edward F. Heenan, comp., *Mystery, Magic and Miracle*, págs. 89-107). El profesor E. J. Moody, después de haber sido miembro de la Primera Iglesia de Satanás (en San Francisco) dos años y medio durante los cuales la estudió como observador participante, publicó un ensayo notable, «Magical Therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism», en *Religious Movements in Contemporary America*, comp. por Irving I. Zaresky y Mark P. Leone (Princeton, 1974), págs. 355-382. Según Moody, «el supuesto satanista expresa su problema en términos de falta de poder» (pág. 364); «Además de enseñarle al novicio magia satanista, sus colegas brujos y magos le enseñan que él es "malo", pero la definición del mal ha cambiado... Se le alienta activamente a hablar de sus pensamientos y acciones malas (aberrantes) y se lo elogia por ellas en lugar de reprochárselas. En la teología satánica se afirma con fuerza de dogma que el mal es relativo al momento y lugar en que se realiza... La posición de la Iglesia satánica es que los "magos de la luz blanca" (cristianos) convirtieron en pecados los impulsos humanos naturales para tener la seguridad de

Aunque por otros motivos, no voy a examinar ciertas escuelas ocultistas, como la fundada por Gurdjiev e interpretada por Ouspensky, René Daumal y Louis Pauwels. Además, existen ciertos grupos californianos de formación reciente que parecen practicar magia ceremonial y brujería, pero la información disponible es escasa y sospechosa. Sin embargo, lo que se ha dado en llamar la «explosión ocultista» ha alcanzado tales proporciones que es fácil elegir ejemplos para ilustrar la orientación general de esos nuevos cultos mágico-religiosos secretos.[30] En el libro de Robert Ellwood, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, es posible encontrar datos sobre los Constructores del Adytum, la Iglesia de la Luz, la Iglesia de Todos los Mundos, o los Ferafería.[31] Leemos allí que los Constructores del Adytum, orden fundada por Paul Foster Case (1884-1954), dirigen su vida espiritual según las tradiciones herméticas y cabalísticas: «El templo

---

que la gente los transgrediría. Y después, al hacer que la salvación dependiera de la creencia en el cristianismo, "engancharon" a las poblaciones y las hicieron depender de la Iglesia cristiana para liberarlas del miedo. Los satanistas, en cambio, persuaden a sus miembros nuevos para que se regocijen en su propia humanidad, den rienda libre a sus impulsos naturales y gratifiquen sus apetitos sin miedo o culpa. Constantemente se les recuerda a los miembros que el hombre es el *animal* humano, y se los estimula a romper los grillos del cristianismo y volver a descubrir la alegría de vivir» (pág. 365).

Por supuesto, esa alegría de vivir se relaciona orgánicamente con una sexualidad no inhibida. Se reconoce aquí el estilo de los antiguos movimientos antinomianos, así como también rasgos de orientaciones más modernas (por ejemplo, las de A. Crowley, J. Evola, etcétera).

30. «El 16 de junio de 1970, la Univesidad de California otorgó el primer título de Bachelor of Arts en magia que se haya dado en este país» (Heenan, en Edward F. Heenan, comp., *Mystery, Magic and Miracle*, pág. 88). Véase también Truzzi, «The Occult Revival», págs. 23 y sigs.; Marty, «The Occult Establishment», págs. 215 y sigs.; Edward F. Heenan, «Which Witch? Some Personal and Sociological Impressions», en *Mystery, Magic, and Miracle*, págs. 105-118; Arthur Lyons, «The Twisted Roots», en *Mystery, Magic and Miracle*, págs. 119-138.

31. Robert S. Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America* (Englewood Cliffs, N.J., 1973), págs. 179 y sigs. Véase también Egon Larsen, *Strange Sects and Cults: A Study of Their Origins and Influence* (Nueva York, 1971); Peter Rowley, *New Gods in America* (Nueva York, 1971); William Braden, *The Age of Aquarius: Technology and the Cultural Revolution* (Chicago, 1970).

brilla con hermosas pinturas luminosas de las figuras del tarot en los muros, y el altar se dignifica con los pilares negros y blancos de Salomón y el árbol de la cábala».[32] La Iglesia de la Luz la fundó en 1932 Albert Benjamin (1882-1951), quien en 1909 afirmó que «había realizado un viaje misterioso durante el cual había sido ungido miembro del consejo de los tres» que dirigen las obras de un orden arcano en su mundo. La Iglesia de la Luz tiene cincuenta grados de iniciación, que «culminan en el grado del alma, en el que uno debe demostrar que ha vivido específicamente los estados superiores de conciencia».[33] Una secta bastante rara, aun cuando se la juzgue según los estándares de la comprensión contemporánea de lo oculto, es la Iglesia de Todos los Mundos, fundada en Missouri en 1962 por dos estudiantes del Westminster College después de haber leído el libro *Stranger in a Strange Land* (*Forastero en tierra extraña*) del famoso autor de ciencia ficción Robert A. Heinlein. Los miembros se saludan con la frase «Tú eres Dios». De hecho, cada ser humano es Dios y tiene, por tanto, la responsabilidad de Dios, «sea que el mundo se arruine hasta morir, o la diosa hermosa [es decir, la entera biosfera de la tierra] alcance la conciencia en este planeta, ello depende de nosotros».[34]

Por último citaré el movimiento neopagano Feraferia, cuyo centro está en Pasadena, California. Probablemente sea uno de los más recientes, pues fue registrado por su fundador, Frederick M. Adams, el 2 de agosto de 1967. Tiene sólo veintidós iniciados y alrededor de cien miembros. El grupo celebra fiestas para consagrar las estaciones y practica el nudismo. «Feraferia sostiene que la vida religiosa debe ser

32. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups*, pág. 179.

33. Ibíd., pág. 104.

34. Ibíd., pág. 203. Una «religión nueva», más completa, que ha alcanzado un éxito notable y que presenta una técnica terapéutica basada sobre una teoría bastante ambiciosa de la mente, con algunos elementos del ocultismo tradicional, es la cienciología *(Scientology)*, fundada por L. Ron Hubbard. Véase George Malko, *Scientology: The New Religion* (Nueva York, 1970); Harriet Whitehead, «Scientology, Science Fiction, and Occultism», en Irving I. Zaresky y Mark P. Leone, comps., *Religious Movements in Contemporary America*, págs. 547-587.

parte de la interacción sensible con la naturaleza y con la propia conciencia erótica.»[35] Su símbolo central es la diosa griega Core, hija de Deméter. El ritual iniciático alcanza una identificación con la naturaleza y con Kore, la Doncella Divina, y los iniciados pugnan por recobrar un primitivo paraíso horticultural. «Feraferia se considera como un grupo precursor de una cultura futura en la que el arquetipo femenino será vuelto a poner —en la forma de la Doncella Mágica— en el centro de la religión y la humanidad recuperará un sentimiento de reverencia en su trato con la naturaleza y la vida.»[36]

La esperanza de renovatio

Muchos de esos cultos y sectas sufrirán transformaciones radicales, declinarán o desaparecerán, probablemente para ser reemplazados por otros grupos. Comoquiera que sea, son representativos de la

35. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups*, pág. 195.

36. Robert S. Ellwood, «Notes on a Neopagan Religious Group in America», *History of Religions 11* (agosto 1971): 138. En su folleto titulado *The Kore* (Feraferia, Inc., 1969), Frederick Adams relaciona la reemergencia del arquetipo femenino, la ninfeta celestial, con la edad de acuario: «Para dar forma a la naciente edad ecopsíquica de acuario, está volviendo a surgir una imagen de la divinidad reprimida desde hace mucho tiempo: las vírgenes alegres, Madonna, Rima, Alicia en el país de las maravillas, la princesa Ozna, Julia, Lolita, Candy, Zazie del metro, Brigitte, Barbarella y Windy —un grupo grotesco e incongruente a primera vista—, todas son precursoras tempranas de la Ninfeta Celestial. Sólo ella puede negociar la interacción libre entre las otras tres divinidades antropomórficas de la Sagrada Familia. Éstas son la Gran Madre, que domina las edades de piedra vieja y nueva, el Gran Padre, que inició la primera edad patriarcal, y el Hijo, que cristalizó la mentalidad megalopolitana de la última edad patriarcal. Es la hija espléndida del cuarto creciente de plata que transformará la totalidad de las obras saturadas del Padre y el Hijo en el fundamento material de la existencia, sin sacrificar las realizaciones válidas de la articulación masculina. Y ella cumple eso sin imposiciones perturbadoras de imágenes autoritarias paternas o heroicas. Cuán delicioso sería contemplar a sus molestos e inestables Padre e Hijo convertidos otra vez en dioses paganos, respetablemente naturales, que dicen sí a la vida» (citado por Ellwood, «Notes», pág. 134).

cultura juvenil contemporánea y expresan la manía del ocultismo con más fuerza y claridad que otras organizaciones más antiguas, como la Sociedad Teosófica o la Antroposofía. Exhiben todas cierto número de rasgos específicos. En primer lugar, todos esos grupos secretos e iniciáticos proclaman su insatisfacción con toda Iglesia cristiana, sea católica romana o protestante. En términos más generales, se puede hablar de una rebelión contra todos los sistemas religiosos tradicionales de Occidente. Esa rebelión no implica solamente una crítica teológica o filosófica de dogmas específicos e instituciones eclesiásticas, sino más bien una muy honda insatisfacción. En realidad, la mayoría de los miembros de los cultos nuevos desconocen casi por completo su propia herencia religiosa, pero lo que han visto, oído o leído sobre el cristianismo los ha decepcionado. Hay sectores de la juventud que esperaron de sus Iglesias otra instrucción espiritual aparte de la ética social. Muchos de los que trataron de participar activamente en la vida de la Iglesia buscaban experiencias sacramentales, y en especial ser instruidos en lo que llaman vagamente «gnosis» y «misticismo». Por cierto que sufrieron una decepción. En los últimos cincuenta años todas las tendencias del cristianismo decidieron que la tarea más urgente de la Iglesia era adquirir una influencia mucho mayor en el plano social. La única tradición cristiana occidental que conservó una liturgia sacramental poderosa, la Iglesia católica romana, procura ahora simplificarla en forma drástica. Por otra parte, la «gnosis» y las especulaciones gnósticas habían sido desde el comienzo perseguidas por las autoridades eclesiásticas. En lo que respecta a los místicos y a las experiencias místicas, las Iglesias occidentales sólo los toleraron. Se podría decir que únicamente el cristiano ortodoxo oriental elaboró y conservó una tradición litúrgica rica y alentó tanto la especulación gnóstica como la experiencia mística.

Me apresuro a añadir que esa insatisfacción con la tradición cristiana no explica el interés cada vez mayor por lo oculto que comenzó en la década de 1960 y preparó el camino para la ulterior explosión ocultista de la década de 1970. Es cierto que en algunos casos la promoción provocativa de la brujería y el gnosticismo tuvieron asi-

mismo una intención anticlerical: en diversas tesis jactanciosas se puede discernir una suerte de revancha que se toman las víctimas de la persecución eclesiástica. Pero tales casos son esporádicos. Lo más general es un rechazo de la tradición cristiana en nombre de un método supuestamente más amplio y eficiente para alcanzar una *renovatio* individual y al mismo tiempo colectiva.[37] Aun cuando esas ideas estén expresadas de una manera ingenua y a veces incluso jocosa, siempre existe la convicción tácita de que hay un camino para superar el caos y la insensatez de la vida moderna, y que tal camino entraña una *iniciación* en secretos antiguos y venerables, y por consiguiente la revelación de éstos. Es principalmente la atracción de una iniciación personal lo que explica la tendencia al ocultismo. Como sabemos, el cristianismo repudió el tipo de iniciación secreta de las religiones de los misterios.[38] El «misterio» cristiano estaba al alcance de todos; era «proclamado en los lugares públicos» y los gnósticos fueron perseguidos a causa de sus rituales de iniciación secretos. En la explosión ocultista contemporánea, la «iniciación» —comoquiera que el participante entienda ese término— tiene una función capital: le confiere al adepto un estatus nuevo; éste siente que de alguna manera ha sido «elegido», singularizado entre la muchedumbre anónima y solitaria. Igualmente, en la mayoría de los círculos ocultistas la iniciación posee también una función sobrenatural, puesto que se supone que cada adepto contribuye a la *renovatio* del mundo.

Esa esperanza es evidente en el esfuerzo por descubrir la sacralidad de la naturaleza. No hay que interpretar la importancia de la desnudez ceremonial y el coito ritual como meros productos de in-

37. En realidad, tal como Theodore Roszak y Harvey Cox lo han señalado, toda la (contra)cultura juvenil se orienta hacia una *renovatio* «existencial» radical. El fenómeno no carece de precedentes en la historia europea relativamente reciente. Algunos de los rasgos específicos de los movimientos juveniles contemporáneos caracterizaron también al *Wandervogel*, el famoso movimiento juvenil alemán anterior a la Primera Guerra Mundial. Véase N. Adler, «Ritual, Release and Orientation», en Irving I. Zaresky y Mark P. Leone, comps., *Religious Movements in Contemporary America*, págs. 288-289.

38. Véase M. Eliade, *Birth and Rebirth: Meanings of Initiation in Human Culture* (Nueva York, 1965), págs. 115 y sigs.

clinaciones lujuriosas. La revolución sexual reciente ha vuelto obsoletos esos tipos de ficciones y mojigaterías. Pues la finalidad de la desnudez ritual y las prácticas orgiásticas consiste en recuperar el valor sacramental de la sexualidad. Se podría hablar de la nostalgia inconsciente de una existencia paradisíaca, fabulosa, libre de inhibiciones y tabúes. Es significativo el hecho de que en los círculos más ocultos se advierte que la noción de libertad es parte de un sistema, que comprende las ideas de *renovatio* cósmica, de universalismo cósmico (lo que significa en especial el redescubrimiento de las tradiciones orientales) y de crecimiento espiritual mediante la iniciación, un crecimiento espiritual que continúa, claro está, en la otra vida. En suma, todos los grupos ocultistas recientes tienen, consciente o inconscientemente, lo que yo llamaría una evaluación optimista del modo humano de ser.

Otra visión del esoterismo: René Guénon

Ese optimismo ingenuo puede ser —y de hecho ha sido— criticado desde muchas perspectivas. Sin embargo, más significativo que las opiniones racionalistas como, por ejemplo, la que ve en el renacer del ocultismo una forma de religión «pop», es su repudio radical por parte del representante más prominente del esoterismo moderno, René Guénon. Guénon, nacido en 1886, de familia católica, se interesó de joven por el ocultismo, pero después de haberse iniciado en diversas sociedades secretas de París las abandonó y decidió seguir la tradición oriental. Se convirtió al islamismo en 1912 y en 1930 se trasladó a Egipto, donde vivió hasta su muerte en 1951.[39] Si hubiera presenciado la explosión ocultista contemporánea seguramente hubiera escrito un libro más devastador todavía que *Le théosophisme: histoire d'une pseudo-religion* (1921).* En este li-

39. Véase Lucien Méroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique.*

* Traducción castellana: *El teosofismo, historia de una pseudorreligión*, Barcelona, Obelisco, 1989.

bro erudito y muy bien escrito Guénon revela los fraudes de todos los llamados grupos ocultistas o esotéricos, desde la Sociedad Teosófica de Madame Blavatsky hasta las muchas logias neoespiritistas o pseudorrosacruces. Considerándose un iniciado *verdadero* y hablando en nombre de la tradición esotérica *verdadera*, Guénon no sólo negó la autenticidad del ocultismo occidental moderno, sino también la posibilidad de que cualquier individuo occidental pudiese ponerse en contacto con alguna organización esotérica auténtica. Para él, sólo una rama de la francmasonería había conservado ciertas partes de un sistema tradicional; pero agregó que la mayoría de los miembros de esa logia desconocían esa herencia. Por lo tanto, nunca dejó Guénon de sostener —en sus muchos libros y artículos— que sólo en Oriente pervivían verdaderas tradiciones esotéricas. También dijo que todo intento de practicar cualquiera de las artes ocultas representa, para el hombre contemporáneo, un grave peligro mental e incluso físico.

Es obviamente imposible que aquí sinteticemos la doctrina de Guénon.[40] Para nuestra finalidad es suficiente decir que él rechaza definitivamente el optimismo general y la esperanza de una *renovatio* personal y cósmica que parece caracterizar al renacimiento ocultista. Ya en sus libros *Orient et Occident** y *La crise du monde moderne*,** publicados en 1924 y 1927, proclamó la decadencia inevitable del mundo occidental y anunció su fin. Empleando la terminología de la tradición india, afirmó que nos estamos acercando rápidamente a la fase final de la Kali-yuga, el fin de un ciclo cósmico. No se puede hacer nada, según Guénon, para modificar o demorar ese proceso. En consecuencia, no existe ninguna esperanza de una *renovatio* cósmica

40. Me apresuro a agregar que esa doctrina es mucho más rigurosa y convincente que la de los ocultistas y hermetistas de los siglos XIX y XX. Una introducción es la de Méroz, *René Guénon*, págs. 59 y sigs. Véase también Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue*, págs. 328 y sigs., y la bibliografía en las págs. 661 y sig.

* Traducción castellana: *Oriente y Occidente*, Buenos Aires, CS, 1993.

** Traducción castellana: *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Obelisco, [2]1988.

o social. Un nuevo ciclo comenzará después de la destrucción total del ciclo presente. En cuanto al individuo, Guénon creía que en principio existía la posibilidad de que se pusiera en contacto con alguno de los centros de iniciación que sobreviven en Oriente, pero que las probabilidades de lograrlo eran muy limitadas.

Lo más importante —y que por otra parte se halla en contradicción con las ideas implícitas en los movimientos ocultistas recientes— es que Guénon negó el estatus privilegiado de la personalidad humana. Afirma literalmente que el hombre

> sólo representa una manifestación transitoria y contingente del ser verdadero... La individualidad humana... no debería ocupar un lugar privilegiado «fuera de la serie» en la indefinida jerarquía de estados del ser total; allí no ocupa un lugar más importante que el de otros estados.[41]

Durante su vida Guénon fue más bien un autor impopular. Tuvo admiradores fanáticos, pero muy pocos. Sólo después de su muerte, y en especial en los diez o doce últimos años, sus libros fueron reeditados y traducidos, difundiendo ampliamente sus ideas. Este fenómeno es bastante curioso, porque, como dije, Guénon presenta una concepción pesimista del mundo y anuncia su inminente fin catastrófico. Ahora bien, lo cierto es que algunos de sus discípulos no insisten demasiado en el fin inevitable del ciclo histórico actual y procuran desarrollar sus intuiciones acerca de la función de la tradición esotérica en culturas específicas.[42] Cabe agregar que la mayoría de sus discípulos se han convertido al islamismo o son estudiosos de la tradición indotibetana.

Estamos, por lo tanto, en presencia de una situación bastante paradójica: por un lado, una explosión ocultista, una suerte de religión «pop», característica especialmente de la cultura juvenil norteameri-

41. R. Guénon, *La métaphysique orientale* (París, 1937) [trad. cast.: *La metafísica oriental*, Barcelona, Obelisco, 1995], págs. 12 y sigs.

42. Véase, *inter alia*, los ensayos de Frithjof Schuon, Marco Pallis, Titus Burckhardt y otros, en *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism*, comp. de Jacob Needleman (Baltimore, 1974).

cana, que proclama la gran renovación de la edad postacuario; y por otro, un descubrimiento y una aceptación más modestos pero en crecimiento progresivo del esoterismo tradicional, tal como lo ha reformulado, por ejemplo, Guénon, que rechaza la esperanza optimista de una renovación histórica y cósmica sin una preliminar disolución catastrófica del mundo moderno. Las dos tendencias se oponen radicalmente. Hay algunos signos de un esfuerzo por suavizar la visión pesimista de las doctrinas guenonianas, pero todavía no podemos juzgar sus resultados.

Un historiador de las religiones debe resistir la tentación de predecir qué puede ocurrir en el futuro cercano —en nuestro caso, predecir cómo se desarrollarán esas concepciones opuestas de la tradición ocultista—. Pero al menos podemos tratar de comparar la situación contemporánea con la del siglo XIX y comienzos del XX, cuando, como hemos visto, escritores y artistas manifestaban gran interés por el ocultismo. Pero hoy la imaginación literaria y artística es demasiado compleja para permitir una generalización tan terminante. La literatura de *fantasía* y lo fantástico, especialmente en la ciencia ficción, atrae a muchos lectores, pero no conocemos todavía su relación íntima con las diversas tradiciones ocultistas. El éxito *underground* de *Viaje al Oriente* (1951) de Hermann Hesse en la década de 1950 anticipó el renacimiento ocultista de los últimos años de la de 1960. ¿Pero quién puede interpretar el éxito sorprendente de *La semilla del diablo* (Rosemary's Baby, 1968) y *2001: una odisea del espacio* (2001: A Space Odyssey, 1968)? Me limito a plantear la cuestión.

Capítulo V
Algunas observaciones sobre la brujería europea*

Como historiador de las religiones no puede dejar de impresionarme la gran popularidad de la brujería en la cultura y en las subculturas occidentales modernas. Sin embargo, en este ensayo no voy a examinar ese tema, porque el interés contemporáneo por la brujería no es sino una parte de una tendencia más amplia, la moda del ocultismo y el esoterismo, desde la astrología y los movimientos espiritistas hasta el hermetismo, la alquimia, el zen, el yoga, el tantrismo y otras gnosis y técnicas orientales. Pero para el historiador de las religiones no son menos fascinantes los intentos recientes de interpretación del origen y el desarrollo de la brujería occidental —y las controversias sobre este tema—, particularmente los nuevos estudios sobre las epidemias de brujería en los siglos XVI y XVII. No hay más que citar las obras de Étienne Delcambre, H. R. Trevor-Roper, J. B. Russell y Keith Thomas para comprender la importancia de esos problemas en la historiografía moderna.[1] Utilizaré algunas de esas obras,

* Estudio presentado originalmente en las conferencias John Nuveen, celebradas en mayo de 1974 en la Universidad de Chicago. En *History of Religions* 14 (1975): 149-172 se publicó una versión revisada y ampliada.

1. Étienne Delcambre, *Le concept de la sorcellerie dans la duché de Lorraine au XVI[e] et XVII[e] siècle* (Nancy, 1948-1951); H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (Nueva York, 1969); Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y., 1972), con abundante bibliografía, (págs. 350-377); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Nueva York, 1971). Véase también E. W. Monter, comp., *Euro-*

pero no examinaré los descubrimientos y las conclusiones, ni las premisas metodológicas de sus autores. Me limitaré a considerar dos problemas muy controvertidos: a) los «orígenes» de la brujería occidental, es decir, el problema de su relación posible con creencias y rituales precristianos; y b) las llamadas orgías de las brujas, que, a partir del momento en que la brujería fue sinónimo de herejía, estuvieron en el centro de los cargos contra ella.

Hace aproximadamente ochenta años se pensó que el problema de los orígenes de la brujería occidental había sido definitivamente resuelto. El erudito archivista alemán Joseph Hansen escribió su *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess* y empezó a editar los documentos de los procesos, y el no menos erudito historiador norteamericano Henry Charles Lea publicó su *History of the Inquisition in the Middle Ages* y compiló la gran cantidad de fuentes que después de su muerte aparecieron con el título de *Materials toward a History of Witchcraft*.[2] Repitamos las palabras de Hansen: «La persecución epidémica de magos y brujas es un producto de la teología medieval, la organización eclesiástica y los juicios por brujería manejados por el papado y la Inquisición. Bajo la influencia de la demonología escolástica, esos juicios eran realizados como si fueran juicios por herejías».[3] También Lea llegó a la conclusión de que no habían sido las brujas, sino la Inquisición, la que inventó la brujería. De acuerdo con eso, este autor afirmó que la brujería había surgido a mediados del siglo XIV.[4]

---

pean Witchcraft (Nueva York, 1969); íd., «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects», *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1972): 435-451.

2. Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Enstehung der grossen Hexenverfolgung* (Munich, 1900; reedición, Munich, 1964); y *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (Bonn, 1901); reedición, Hildesheim, 1963); H. C. Lea, *The History of the Inquisition in the Middle Ages, 3* vols. (Nueva York, 1833; reedición, Nueva York, 1957); y *Materials toward a History of Witchcraft*, comp. de Arthur Howland, 3 vols. (Filadelfia, 1939; reedición, Nueva York, 1957).

3. Hansen, *Zauberwahn*, pág. 328; véase Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 34.

4. Véase *History of the Inquisition*, 3:539; Russell, pág. 31. Sobre George Lincoln Burr, véase Russell, págs. 32 y 298, n. 9.

Esa opinión, que reflejaba el liberalismo, el racionalismo y el anticlericalismo de la época y se apoyaba en un gran número de documentos, fue considerada hasta los primeros años de la década de 1920 la única explicación convincente del surgimiento y la decadencia de la brujería europea. Por supuesto, hubo quienes se opusieron a esa opinión; entre los más recientes está Montague Summers, quien no tenía dudas en cuanto a la intervención real del diablo en la creación de brujas.[5] Por consiguiente, no cuestionaba él la realidad de ninguna de las actividades que se atribuían a las brujas: vuelos a reuniones secretas, adoración de Satanás, infanticidio, canibalismo, orgías, etcétera. Esta opinión ultraconservadora no sólo era compartida por algunos apologistas católicos, sino también por ocultistas y por muchos autores; fue igualmente popular entre los *amateurs* de las misas negras y otros entretenimientos luciferinos. En suma, la interpretación liberal-racionalista negaba la existencia histórica de las brujas a causa de los elementos sobrenaturales implicados por la brujería; la interpretación ultraconservadora, en cambio, aceptaba como válidos los cargos de la Inquisición, porque aceptaba la realidad de la existencia del diablo.

La historiografía de la brujería y la historia de las religiones

No voy a resumir aquí los resultados de las investigaciones de los últimos cincuenta años. Basta con decir que, a medida que esa labor avanzaba, el fenómeno de la brujería se manifestaba como más complejo y en consecuencia más difícil de explicar mediante un factor único. Poco a poco se hizo evidente que no era posible entender satisfactoriamente la brujería sin la ayuda de otras disciplinas: los estudios sobre el folclore, la etnología, la sociología, la

5. Véase Montague Summers, *The History of Witchcraft and Demonology* (Londres, 1926; reedición, Nueva York, 1956); *The Geography of Witchcraft* (Londres, 1927); *Witchcraft and Black Magic* (Londres, 1946). Los libros de Summers son «irregulares y poco fiables, pero no carecen de valor» (Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 30).

psicología y la historia de las religiones. Los materiales a disposición de los historiadores de las religiones son muy adecuados para situar la brujería en su contexto adecuado. Por ejemplo, aun una lectura rápida de los documentos indios y tibetanos convencerá a un lector sin prejuicios de que la brujería europea no puede haber sido creada por la persecución religiosa o política, o ser una secta demoníaca consagrada a Satanás y a la promoción del mal. En rigor, todos los rasgos que se asignan a las brujas y los brujos europeos —con excepción de Satanás y el shabbat— también los poseen los yoguis y magos indotibetanos. También de ésos se dice que vuelan, pueden hacerse invisibles, matar a distancia, dominar a demonios y espectros, etcétera. Además, algunos de estos excéntricos sectarios indios se jactan de que infringen todos los tabúes religiosos y reglas sociales: que practican el sacrificio humano, el canibalismo y toda suerte de orgías, incluido el coito incestuoso, y que comen excrementos, animales nauseabundos y cadáveres humanos.[6] En otras palabras, reivindican con orgullo todos los crímenes y las ceremonias horribles citadas *ad nauseam* en los procesos por brujería de Europa occidental.

Lamentablemente, los contados intentos de investigar el fenómeno de la brujería europea desde la perspectiva de la historia de las religiones han sido muy inadecuados. Uno de esos intentos alcanzó un éxito inesperado y se hizo popular, sobre todo entre los aficionados. Me refiero al libro de Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, publicado en 1921 por Oxford University Press. Durante más de medio siglo la teoría de Murray fue la de mayor influencia, y su artículo sobre la brujería en la *Encyclopaedia Britannica* fue, hasta hace poco, reimpreso en muchas ediciones sucesivas. Desde que apareció el libro, diversos investigadores señalaron la gran cantidad de errores de Murray y los defectos de su metodología.[7]

6. Véase, por ejemplo, M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Nueva York, 1958), págs. 296 y sigs., 419 y sigs.

7. [Trad. cast.: *El culto de la brujería en Europa occidental*, Barcelona, Labor, 1978.] Defectos agravados en sus libros posteriores: *The God of the Witches* (Londres, 1934; 2ª ed., 1952); *The Divine King in England* (Londres, 1954).

Pero el impacto de su libro había sido tan grande que todavía en 1962 un historiador inglés, Elliot Rose, dedicó casi un libro entero, *A Razor for a Goat*, a un análisis minucioso y a una crítica demoledora, aunque risueña, de su teoría. Esta teoría, bien sintetizada por Rose, sostenía que

> la bruja fue esencialmente un miembro de una organización cultual que no se hallaba en rebelión contra el cristianismo, sino que era una religión más antigua y totalmente independiente, en realidad el paganismo de la Europa occidental precristiana que sobrevivió durante siglos después de una conversión nominal. Adoraba a un dios bifronte, cornudo, que cabe identificar con Jano o Diano (descrito cabalmente en los primeros capítulos de *La rama dorada*) y con el Cernunno de los celtas. A causa de su ignorancia y su fanatismo los inquisidores confundieron a esa deidad con el Satanás de la Iglesia cristiana, pero de hecho sus títulos eran apenas menos respetables que los de Jehová y localmente tenían prioridad. En realidad, el culto constituía la verdadera religión popular de Inglaterra y varios países vecinos durante la Edad Media. El cristianismo era una mera apariencia oficial, adoptada por razones políticas, hacia la cual los gobernantes imponían una conformidad superficial. Ni siquiera los gobernantes que procedieron de esa manera lograron suprimir el culto de las brujas (o como la doctora Murray prefiere llamarlo, el dianismo). Pues sus prácticas, lejos de ser malignas o antisociales, por lo general se consideraban necesarias para el bienestar de la comunidad, como lo habían sido en los días del paganismo. Por esa razón fueron secretamente alentadas, hasta los días de la Reforma, por personas que ocupaban los más altos cargos en el Estado, y se trató precisamente de quienes estaban comprometidos públicamente a aborrecer al dios cornudo y todas sus obras. Se nos dice que el culto, que parece haber sido monoteísta, tenía una complicada organización basada en una asamblea de trece brujas, organización que penetraba en todas las clases de la sociedad e incluía a reyes y a sus ministros, y, aunque nominalmente, a prelados cristianos.[8]

8. Elliot Rose, *A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism* (Toronto, 1962), pág. 16. En una nota a pie de

Como he dicho, diversos historiadores han señalado los incontables y tremendos errores que desacreditan la reconstrucción de la brujería europea que hace Murray. El historiador de las religiones sólo puede agregar que su uso de los materiales comparativos y, en general de los métodos de la *Religionswissenschaft*, ha sido desafortunado. Sin embargo, por lo menos uno de los críticos, J. B. Russell, reconoce que el libro de Murray tiene el mérito de destacar la persistencia de prácticas y creencias populares paganas siglos después del surgimiento del cristianismo.[9] En realidad, muchos estudiosos, desde Jakob Grimm hasta Otto Höfler, en multitud de ocasiones pusieron de relieve la supervivencia de creencias y rituales religiosos precristianos, sobre todo en Europa occidental y central. Pero el punto importante de la tesis de Murray consistía en que la corrupción de los inquisidores los llevó a interpretar un culto arcaico de la fertilidad como adoración de Satanás. Sabemos hoy muy bien que, a partir del siglo VIII, la hechicería y la superstición populares fueron identificadas con la brujería, y la brujería con la herejía.[10] Pero es difícil comprender cómo *el culto de la fertilidad* de Murray se pudo transformar en una sociedad secreta con finalidades exclusivamente *destructivas*; puesto que, en efecto, la reputación de las brujas medievales obedecía a que se las suponía capaces de provocar sequías, granizos, epidemias, la esterilidad e incluso la muerte. Es cierto que las brujas —al igual que los herejes— eran siempre acusadas de prácticas orgiásticas; pero, según sus propias declaraciones, no siempre obtenidas mediante la tortura, los niños nacidos de esas orgías eran sacrificados y devorados en sus reuniones secretas. En otras palabras, las orgías de las brujas no pueden ser clasificadas entre los cultos orgiásticos de fertilidad.

página (*The European Witch-Craze*, pág. 116, n. 1), Trevor-Roper escribe: «Las fantasías de la difunta Margaret Murray no merecen nuestra consideración. Fueron total, justificada y coléricamente rechazadas como "un disparate insípido" por un verdadero estudioso (C. L. Ewen, *Some Witchcraft Cristicism*, 1938)».

9. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 37.

10. La idea de un «pacto» para renunciar a Cristo y honrar al diablo apareció por primera vez en el siglo VIII (véase ibíd., págs. 65 y sigs.).

El caso de los benandanti

La tesis de Murray se basa principalmente en materiales ingleses. Ahora bien, puesto que se ha establecido la supervivencia del culto precristiano de la fertilidad en Inglaterra hasta épocas medievales, no sé cómo se puede explicar tal deformación autocontradictoria a la luz de los testimonios documentales disponibles. Pero parece que en la provincia italiana de Friule se dio un proceso similar de desarrollo durante los siglos XVI y XVII, y esto nos proporciona un valioso testimonio comparativo. Gracias a las investigaciones de Carlo Ginzburg sabemos que cierto culto popular italiano fue modificándose progresivamente bajo la influencia de la Inquisición y terminó pareciéndose a la brujería tradicional.[11] Me refiero al culto de los llamados *benandanti* («los que viajan», «vagabundos»), del que se informa por primera vez en un documento del 21 de marzo de 1575, día en que se le dijo al *vicario generale* y al Inquisidor de las provincias de Aquileya y Concordia que en ciertas aldeas habían aparecido magos que se llamaban a sí mismos *benandanti* y afirmaban ser magos «buenos» porque luchaban contra los hechiceros (*stregoni*). Las investigaciones sobre los primeros *benandanti* revelaron los hechos siguientes: se reunían en secreto, por la noche, cuatro veces al año (es decir, las cuatro semanas de témporas); llegaban al lugar de la reunión montados en conejos, gatos y otros animales; la asamblea no presentaba ninguno de los bien conocidos rasgos «satánicos» de los aquelarres: no se abjuraba de la fe, no se profanaban los sacramentos o la cruz, no se rendía homenaje al diablo. El ritual central es bastante enigmático. Los *benandanti*, armados con ramas de hinojos, combatían contra los hechiceros (*strighe* y *stregoni*), que blandían cañas parecidas a escobas. Los *benandanti* sostenían que ellos se oponían a las maldades de las brujas y curaban a las víctimas de sus hechizos. Si los *benandanti* triunfaban en los combates de las cuatro semanas de témporas,

11. Carlo Ginzburg, *I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento* (Turín, 1966).

las cosechas del año serían abundantes; en el caso contrario habría escasez y hambruna.[12]

Las investigaciones posteriores revelaron algunos detalles del reclutamiento de los *benandanti* y el patrón de sus asambleas nocturnas. Afirmaban haber sido llamados a unirse a la compañía por «un ángel del cielo», e iniciados en el grupo secreto cuando tenían entre veinte y veinticinco años. La compañía estaba organizada militarmente bajo el mando de un capitán, y se reunía cuando oían que éste tocaba el tambor. Los miembros estaban unidos por un juramento que les obligaba a guardar en secreto su afiliación,[13] y a sus reuniones concurrían hasta cinco mil miembros; algunos de ellos procedían de la misma región, pero la mayoría no se conocían. Tenían una bandera de armiño blanco dorado, mientras que la bandera de los hechiceros era amarilla con cuatro diablos pintados. Todos los *benandanti* tenían un rasgo en común: habían nacido «con la camisa», es decir, envueltos en una membrana amniótica.[14]

Cuando la Inquisición —siguiendo su noción estereotipada del shabbat de las brujas— preguntaba si el «ángel» les había prometido manjares deliciosos, mujeres u otras diversiones lujuriosas, los acusados rechazaban orgullosamente tales insinuaciones. Afirmaban que sólo los magos (*stregoni*) bailaban y se divertían en sus asambleas. El elemento más enigmático de los *benandanti* es su «viaje» al lugar de las asambleas. Sostenían que se habían trasladado *in spirito* mientras dormían. Antes del «viaje», caían en un estado de gran postración, un letargo casi cataléptico, durante el cual su alma podía abandonar el cuerpo. Los *benandanti* no usaban ningún ungüento al prepararse para el «viaje», el cual, aunque realizado *in spirito*, para ellos era real.

En 1581 dos *benandanti* fueron sentenciados como herejes a seis

12. Ibíd., págs. 8-9.

13. Aunque a veces lo infringían por locuacidad o jactancia (ibíd. pág. 19).

14. Ibíd., pág. 19 y n. 2. Una rica bibliografía sobre las creencias y los rituales vinculados con la membrana amniótica se puede encontrar en Thomas R. Forbes, «The Social History of the Caul», *Yale Journal of Biology and Medicine* 25 (1953): 495-508.

meses de cárcel y a abjurar de sus errores.[15] En los sesenta años siguientes hubo más procesos, cuyas consecuencias veremos. Por el momento tratemos de reconstruir, basándonos en documentos de la época, la estructura de este culto secreto. El rito central de los *benandanti* consistía en un combate ceremonial contra los hechiceros con el fin de asegurar la abundancia de la cosecha, de la vendimia y de «todos los frutos de la tierra».[16] El hecho de que esa batalla se realizara durante las cuatro noches críticas del calendario agrícola no deja dudas sobre su finalidad. Es probable que ese combate entre *benandanti* y *stregoni* fuera una prolongación de una serie de escenas ritual arcaica de competiciones y disputas entre dos grupos opuestos, destinada a estimular las fuerzas creativas de la naturaleza y a regenerar la sociedad humana.[17] El combate ceremonial sólo fue cristianizado superficialmente, aunque los *benandanti* proclamaban que luchaban por la cruz y «por la fe en Cristo».[18] Tampoco los *stregoni* fueron acusados por delitos teológicos, sino únicamente de destruir las cosechas y hechizar a los niños.[19] Sólo en 1634 (después de ochocientos cincuenta procesos y denuncias ante la Inquisición de Aquileya y Concordia), encontramos la primera acusación de *stregoni* por celebrar el shabbat diabólico tradicional. En realidad, los cargos de brujería registrados en el norte de Italia no hablan de una adoración del diablo, sino del culto de Diana.[20]

Sin embargo, como consecuencia de numerosos procesos, los *benandanti* empezaron a adoptar la forma del modelo demonológico que continuamente les imponía la Inquisición. Después de cierto mo-

15. Ginzburg, *I benandanti*, pág. 18. Mientras estaba en la prisión, uno de los acusados manifestó que estaba dispuesto a retractarse; un ángel le había dicho que lo que hacía era diabólico (pág. 14).

16. Véanse los documentos citados, ibíd., pág. 28.

17. Sobre esta serie de escenas mítico-ritual, véase M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), págs. 165 y sigs.

18. Ginzburg, *I benandanti*, pág. 34.

19. Ibíd., pág. 35.

20. Sólo en 1532 algunos de esos seguidores de Diana admitieron, bajo tortura, haber profanado la cruz y los sacramentos (véanse los documentos citados por Ginzburg, ibíd., pág. 36).

mento no se oyó hablar más de un rito central de fertilidad. A partir del año 1600 los *benandanti* admitieron que practicaban solamente la cura de las víctimas de los hechiceros. Eso no dejaba de ser peligroso, porque la Inquisición consideraba que la capacidad de curar los hechizos era una prueba obvia de brujería.[21] Con el paso del tiempo los *benandanti* no sólo se hicieron más conscientes de su importancia; también multiplicaron sus denuncias de personas sospechosas de brujería. A pesar de ese mayor antagonismo, los *benandanti* se fueron acercando inconscientemente a los *stregoni* y las *strighe*. En 1618 una mujer *benandante* confesó que había acudido a un shabbat presidido por el diablo, aunque agregó que lo había hecho con el único propósito de obtener de él el poder de curar.[22]

Por fin, en 1634, después de cincuenta años de procesos inquisitoriales, los *benandanti* reconocieron su identidad con los brujos (*strighe* y *stregoni*).[23] Un acusado confesó haber cubierto su cuerpo desnudo con un ungüento especial y asistido al shabbat, donde vio que muchos brujos de ambos sexos celebraban una fiesta, bailaban y copulaban indiscriminadamente entre ellos; pero afirmó que los *benandanti* no participaron en la orgía. Algunos años más tarde un *benandante* reconoció que había hecho un pacto con el diablo, abjurado de Cristo y de la fe cristiana, y por último matado a tres niños.[24] Los procesos posteriores contenían los elementos inevitables de la imagen hoy clásica del shabbat de las brujas; los *benandanti* admitieron que habían ido al baile de los hechiceros donde rindieron homenaje al diablo y besaron su trasero. Una de las confesiones más dramáticas data de 1644. El hombre acusado describió meticulosamente al diablo y relató cómo le había entregado su alma. Confesó además haber matado a cuatro niños con hechizos malignos. Pero al encontrarse después en su celda a solas con el vicario episcopal declaró que toda su confesión era falsa y que no era *benandante* ni *stre-*

21. Véase ibíd., págs. 87 y sigs.
22. Ibíd., pág. 110.
23. Ibíd., págs. 115 y sigs.
24. Ibíd., págs. 133-134.

gone. Los jueces convinieron en que el prisionero «confiesa todo lo que se le sugiere». No sabemos cuál pudo haber sido el veredicto, porque el prisionero se ahorcó en su celda. En realidad fue ése el último juicio importante de los *benandanti*.[25]

Este ejemplo no aporta nada en apoyo de la tesis de Murray, porque en ningún lado vemos al «dios bifronte cornudo» ni una «complicada organización basada en una asamblea de trece brujas». Por otro lado, los *benandanti* asistían a sus reuniones en *ekstasis*, es decir, mientras dormían. Comoquiera que sea, tenemos aquí un caso bien documentado del proceso mediante el cual un culto popular arcaico y secreto de fertilidad se transforma, bajo la influencia de la Inquisición, en una mera práctica de magia, de magia negra incluso.

Un paralelo interesante de los *benandanti* se puede encontrar en el juicio de un lituano de ochenta y seis años acusado de licantropía. El juicio se efectuó en Jürgensburg en 1691, y un relato del mismo fue publicado por H. van Bruiningk.[26] Otto Höfler, a quien le corresponde el mérito de haber llamado la atención sobre ese documento excepcional, reproduce las secciones principales en su *Kultische Geheimbünde der Germanen*.[27] El anciano Thiess reconoció ante sus jueces que él solía convertirse en hombre-lobo y que en esa condición combatía contra el diablo. Tres veces por año, en las noches de santa Lucía antes de Navidad, de Pentecostés y de san Juan, él y sus compañeros caminaban, transformados en lobos, hasta «el fin del mar», es decir, el infierno. Allí combatían contra el diablo y los magos, persiguiéndolos como perros. (En una de esas ocasiones, mucho

25. Ibíd., págs. 148 y sigs. Pero todavía en 1661 algunos *benandanti* tenían el coraje de afirmar que combatían por la fe cristiana contra los *stregoni* (pág. 155). En dos casos de *maleficium* juzgados en 1384-1390 en Milán, Russell encuentra huellas de creencias análogas a las de los *benandanti* (Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 212).

26. «Der Werwolf in Livland und das letzte im Bendeschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht im Jahr 1962 deshalb stattgehabte Strafverfahren», *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte 22* (Riga, 1924-1928): 163-220.

27. (Francfort del Meno, 1934), 1:345-351.

tiempo antes, Thiess había luchado con cierto mago, Skeistan, quien le había roto la nariz de un golpe de escoba.) Thiess explicó a los jueces que los hombres-lobo se transformaban en lobos y descendían al infierno para devolver a la tierra las mercancías robadas por los magos, a saber, ganado, trigo y otros frutos de la tierra. Si no actuaban en el momento debido, los efectos serían iguales a los del año anterior, cuando habían encontrado cerrada la puerta del infierno y, por no haber podido recuperar el trigo y los otros cereales, las cosechas fueron desastrosas.

Al morir los hombres-lobo, declaró Thiess, sus almas van al cielo, mientras que los magos son presa del diablo. Los hombres-lobo odian al diablo; son los «perros de Dios». Si no fuera por su intervención, el diablo desolaría la tierra. Los hombres-lobo lituanos, por lo tanto, combaten contra el diablo y los magos por la salvación de las cosechas; los hombres-lobo alemanes y rusos hacen lo mismo, pero descienden a otros infiernos. Cuando los jueces trataron de convencer a Thiess de que los hombres-lobo tenían un pacto con el diablo, el anciano protestó vigorosamente; y al pastor —a quien habían llamado para lograr que Thiess confesara sus pecados— le gritó que lo que él hacía era más beneficioso que lo que hacía el sacerdote. No se pudo lograr de Thiess confesión alguna, pero fue condenado a diez azotes por superstición e idolatría.

Van Bruiningk cita también un hecho que extrae de un libro de C. Peurcer: *Commentarius de praecipius generibus divinationum...*[28] Durante una fiesta en Riga un joven se desmayó y cierta persona lo reconoció como un hombre-lobo. Al día siguiente el joven relató que había combatido contra una bruja que estaba presente en la fiesta bajo la forma de una mariposa (en realidad, comenta Peucer, los hombres-lobo se jactan de expulsar a las brujas). Carlo Ginzburg compara correctamente a los *benandanti* y a los hombres-lobo lituanos con los chamanes, que durante el éxtasis descienden al submundo para salvar a su comunidad.[29] Debemos

28. Wittenberg, 1580, págs. 133v-134r.
29. *I benandanti*, pág. 40.

también recordar la creencia, común en el norte de Europa, de que los guerreros de la muerte y los dioses luchan contra las fuerzas demoníacas.[30]

Paralelos rumanos: las strigoi *y la «tropa de Diana»*

Pasaré ahora a examinar otros temas, lamentablemente descuidados por los estudiosos occidentales: las tradiciones folclóricas rumanas. Aquí nos vemos frente a una cultura popular arcaica que se desarrolló bajo un control eclesiástico menos rígido que el predominante en el centro y el oeste de Europa. Además, al igual que todas las otras Iglesias griegas ortodoxas del este de Europa, la Iglesia rumana no tenía una institución análoga a la Inquisición; en consecuencia, aunque no se desconocían las herejías, no hubo ninguna persecución sistemática masiva de brujas. Más importante aún es que el rumano es una lengua romance que durante la Edad Media no sufrió la influencia del latín eclesiástico y escolástico. Lo que significa que el rumano procede directamente del latín vulgar que se hablaba en la provincia de Dacia en los primeros siglos de la era cristiana. Este arcaísmo lingüístico es de gran ayuda para comprender la brujería europea.

Limitaré mi análisis a dos términos de importancia decisiva para nuestro tema: *striga*, la palabra latina para «bruja», y «Diana», la diosa romana que en Europa occidental se convirtió en la jefa de las brujas. En rumano el vocablo *striga* se convirtió en *strigoi*, que significa bruja, se trate de una bruja viva o muerta (en este último caso, un vampiro). Las brujas vivas nacen con la membrana amniótica; al llegar a la madurez se la ponen cuando quieren volverse invisibles. Se dice que poseen poderes sobrenaturales; por ejemplo, que pueden entrar en casas que tienen las puertas cerradas o jugar con lobos y osos sin sufrir el menor daño. Realizan las maldades características de la

30. Véase, *inter alia*, Otto Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* (Viena, 1973), págs. 15, 234 y *passim*.

brujería: provocan epidemias que afectan a los hombres y al ganado, tullen o desfiguran a los seres humanos, causan sequías «atando» la lluvia, roban la leche a las vacas y, en especial, castigan con hechizos malignos.[31] Las *strigoi* pueden transformarse en perros, gatos, lobos, caballos, cerdos, sapos y otros animales.[32] Se supone que salen en noches determinadas, especialmente en las de san Jorge y san Andrés; cuando regresan a sus casas dan tres saltos mortales por el aire y recobran su forma humana. Sus almas abandonan sus cuerpos y montan a caballo sobre escobas y barriles. Las *strigoi* se reúnen fuera de los poblados en un lugar particular o «en el fin del mundo, donde no crece la hierba». Una vez que están allí, toman forma humana y «comienzan a combatir entre ellas», usando garrotes, hachas, guadañas y otros instrumentos. Combaten toda la noche, pero al fin lloran y se reconcilian las unas con las otras. Vuelven a sus casas exhaustas, pálidas, sin saber qué les ocurrió, y caen en un sueño profundo.[33] Lamentablemente, no se sabe nada sobre el significado o el objeto de esas batallas nocturnas. Uno no puede dejar de recordar a los *benandanti* y al *Wilde Heer*, la tropa de los muertos tan común en el centro y el oeste de Europa. Pero los *benandanti* luchaban precisamente contra las *strighe* y los *stregoni*, mientras que las *strigoi* rumanas luchan entre sí y sus combates terminan siempre con llantos y

31. Sobre las *strigoi*, véase la rica documentación recopilada por Ion Muşlea y Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasden* (Bucarest, 1970), págs. 244-270. Menos frecuente es la creencia de que las *strigoi* se cubrieran el cuerpo con un ungüento especial y salieran de casa por la chimenea (págs. 248, 256).

32. Ibíd., pág. 251.

33. De la misma manera las *strigoi* muertas se reúnen cerca de medianoche y luchan entre ellas con las mismas armas que las vivas (ibíd., págs. 267 y sigs.). Como en muchas otras creencias populares europeas, el ajo es considerado como la mejor defensa contra las *strigoi*, vivas o muertas (ibíd., págs. 254 y sigs., 268 y sigs.). En el *Corrector* de Burchard de Worms (siglo XI), se prohíbe creer lo que algunas mujeres afirman, a saber, «que por la noche salen a través de las puertas cerradas y vuelan hasta las nubes para *presentar batalla*» (Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 82; la cursiva es mía). Pero, al igual que en el caso de las *strigoi* rumanas, el *Corrector* no dice con quiénes combatían las mujeres del siglo X.

una reconciliación general. En cuanto a la analogía con el *Wilde Heer*, carece del rasgo más característico: el ruido espantoso que aterroriza al poblado.[34] Sea como fuere, la brujería rumana demuestra la autenticidad de un conjunto de escenas precristiano basado en viajes oníricos y en un combate ritual extático, un patrón del que encontramos testimonios en muchas otras regiones europeas.

Pasemos ahora a la otra palabra latina que desempeña un papel importante en las creencias populares rumanas: «Diana». La historia de esta diosa en la antigua provincia de Dacia (regiones cárpato-danubianas habitadas hoy por rumanos) puede arrojar una luz inesperada sobre el desarrollo de la brujería europea en general. En realidad, se podría sospechar que entre los pueblos occidentales que hablan lenguas romances —italiano, francés, español, portugués— las referencias medievales a creencias y rituales relacionados con Diana reflejan la opinión de monjes eruditos familiarizados con las fuentes escritas latinas. Tal sospecha no es posible con respecto a la historia de Diana entre los rumanos. El nombre mismo de la diosa en rumano se convirtió en *zîna (< dziana)*, que significa «hada». Además, hay otra palabra derivada de la misma raíz: *zînatec*, que significa «alguien que no piensa, atolondrado o loco», es decir, «tomado» o poseído por Diana o por las hadas.[35] Es muy probable que el nombre Diana reemplace al nombre local de una dio-

34. Sobre el *Wilde Heer*, véase Viktor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* (Viena, 1914), esp. págs. 173 y sigs.; Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1:68 y sigs.; íd., *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, págs. 78 y sigs.; Waldeman Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communication nº 118 (Helsinki, 1937), págs. 596 y sigs.; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, Mass, 1952), págs. 79 y sigs., 132; Ginzburg, *I benandanti*, págs. 48 y sigs.

35. Sobre la etimología de *zîna* (< *Dĭāna y zînatec)* (< lat. *dianātĭcus*), véase la bibliografía crítica en Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimológico rumano* (Universidad de La Laguna, 1961), pág. 915; Al. Rosetti, *Istoria limbii române* (Bucarest, 1968), págs. 367, 395. El nombre de un grupo específico de *zîne*, las *sînziene*, deriva probablemente del latín *sanctae Diānae*. Las *sînziene*, que son hadas más bien amistosas, dieron su nombre a la importante fiesta de san Juan Bautista (24 de junio).

sa tracio-gética autóctona.[36] De cualquier modo, es incuestionable el arcaísmo de los rituales y las creencias vinculados con la Diana rumana.

Ahora bien, las *zîne*, las hadas que muestran en su propio nombre su descendencia de Diana, tienen un carácter bastante ambivalente. Pueden ser crueles, y por eso no es conveniente pronunciar su nombre. A veces se las llama «las santas», «las generosas», «las pequeñas rosas», o simplemente «ellas» (*iele*). Las hadas son inmortales, pero tienen el aspecto de jóvenes hermosas, juguetonas y fascinadoras. Visten de blanco, con sus pechos desnudos, y son invisibles durante el día. Poseen alas y vuelan, especialmente de noche. Las hadas aman el canto y la danza, y en los campos donde han danzado la hierba aparece como quemada por el fuego. Castigan con enfermedades a las personas que las ven danzar o no respetan ciertas prohibiciones. Entre las enfermedades que provocan las más comunes son los trastornos psíquicos, el reumatismo, la hemiplegia, la epilepsia, el cólera y la peste.[37]

Los călușari: *bailarines catárticos*

Todas esas enfermedades son curadas con éxito por el ritual coreográfico y catártico de un grupo de bailarines, que constituyen una especie de sociedad secreta (*Männerbund*) llamada *călușari*, nombre derivado del término rumano para «caballo», *cal* (< lat. *caballus*).[38] Pero es sorprendente que la patrona de esta sociedad catártica secreta sea la «Reina de las hadas» (*Doamna Zînelor*), la metamorfosis rumana de Diana. También se la llama Irodiada (= Herodíada) o Ara-

36. Véase M. Eliade, *Zalmoxis: The Vanishing God* (Chicago, 1972), págs. 68 y sigs.

37. Sobre *zîne* y *iele*, véase, *inter alia*, I.-Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat* (Bucarest, 1944), págs. 156 y sigs.; Mușlea y Bîrlea, *Tipologia folclorului*, págs. 206 y sigs.

38. Véase M. Eliade, «Notes on the Călușari», en *The Gaster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973): 115-122.

da, nombres famosos entre las brujas europeas occidentales.[39] No podemos entrar aquí en detalles acerca de la selección, instrucción e iniciación, por un líder de más edad, de un grupo de siete, nueve u once jóvenes. Baste decir que la instrucción se lleva a cabo en bosques o lugares solitarios y consiste principalmente en aprender un gran número de danzas, especialmente de tipo acrobático. Los *călușari* están armados con garrotes y espadas y llevan consigo la cabeza de un caballo de madera y una «bandera», sobre la cual juran respetar las costumbres y reglas de la sociedad, ser como hermanos los unos para con los otros, guardar castidad durante los nueve (o doce o catorce) días siguientes, no informar a ningún extraño de lo que verán u oirán y obedecer al líder. Después del juramento, la «bandera», que tiene hierbas medicinales atadas a su asta, es levantada en alto, y se les prohíbe a los *călușari* que hablen, por miedo, según dicen, a que las *zîne* los hagan enfermar.[40]

El atributo central y específico de los *călușari* es su destreza acrobático-coreográfica, sobre todo su habilidad para crear la impresión de que vuelan por el aire. Es obvio que los saltos, los brincos y las volteretas indican el galope del caballo y, *al mismo tiempo*, el vuelo y la

39. Sobre las tradiciones medievales relacionadas con Diana («cabalgando con Diana», etcétera) y Herodíada, véase Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, 1:177 y sigs., 190 y sigs., etcétera; Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, págs. 47 y sigs., 75 y sigs., 157 y sigs., 210 y sigs., 235 y sigs. (teorías acerca de Diana). En las regiones del noroeste de la Península Ibérica, Diana aparece a veces en compañía de ciertos espíritus a los que se llama *dianae*; véase Julio Caro Baroja, *The World of the Witches* (Chicago, 1964) [original cast.: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, [13]1995], pág. 65; sobre la Doamna Zînelor y las *zîne*, véase también la bibliografía citada antes en la nota 34.

40. Las fuentes más importantes sobre la organización y los rituales de los călușari son: Tudor Pampfile, *Sărbătorile de vară la Români*, Bucarest, 1910, págs. 54-75; Theodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, 2 vols. (Jassy, 1905), 1:62-70. Mihai Pop presenta nuevo material en «Considerații etnografice și medicale asupra călușului oltenesc», en *Despre medicina populară românească* (Bucarest, 1970), págs. 213-222; Georghe Vrabie, *Folclorul* (Bucarest, 1970), págs. 511-531; Horia Barbu Oprișan, *Călușarii* (Bucarest, 1969). Sobre la iniciación y la ceremonia del juramento, véanse las fuentes citadas en Eliade, «Notes on the Călușari», pág. 116, notas 5-6.

danza de las hadas (*zîne*). En realidad, algunas personas de quienes se supone que han enfermado por causa de las hadas, empiezan a saltar y gritar «como los *călușari*» y «parece que no tocan la tierra». Las relaciones entre *călușari* y *zîne* son paradójicamente ambivalentes: los bailarines piden la protección de Herodíada y cuentan con ella, pero corren también el riesgo de convertirse en víctimas de su tropa de servidoras, las hadas. Los *călușari* imitan el vuelo de las *zîne*, pero al mismo tiempo destacan su solidaridad con el caballo, un símbolo masculino y «heroico» por antonomasia. Esas relaciones ambivalentes se manifiestan también en sus normas de conducta y actividades. Durante aproximadamente dos semanas los *călușari* visitan todas las aldeas y villorrios cercanos, acompañados por dos o tres violinistas, bailando y tocando y en ocasiones tratando de curar a las víctimas de las hadas. Se cree que durante el mismo período, es decir, a partir de la tercera semana después de Pascua y más o menos hasta Pentecostés, las *zîne* vuelan, cantan y bailan, especialmente de noche; se pueden oír sus campanas y también los tambores y otros instrumentos, porque las hadas tienen a su servicio a violinistas y flautistas, y a un portador de la bandera.[41] La protección más eficaz contra las hadas es el ajo y la artemisa, es decir, las mismas plantas mágico-medicinales que están en un pequeño saco atado en el asta de la bandera de los *călușari*. Éstos mastican todo el ajo que pueden aguantar y, en el curso de una cura, el líder escupe ajo en la cara del enfermo.[42]

Los elementos militares, para-*Männerbund* de los *călușari*, son evidentes: la bandera, la espada, la cabeza del caballo de madera, lo garrotes. Además, si dos grupos de *călușari* se encuentran, se pelean con violencia. Cuando el grupo regresa a la aldea, la dramatización final es denominada la «guerra». Su bandera se fija sólidamente al suelo, un *călușar* trepa por su palo y grita: «¡Guerra, queridos, guerra!»[43]

41. Véase Mușlea y Bîrlea, *Tipologia*, págs. 211 y sigs.; Eliade, «Notes», págs. 117 y sigs.

42. Eliade, «Notes», pág. 119.

43. Ibíd.

Aunque el juramento se hace en nombre de Dios, la serie de escenas mítico-ritual de los *călușari* nada tiene que ver con el cristianismo. Es lícito suponer que en épocas anteriores, al surgir como grupo, las autoridades lucharon violentamente contra ellos, pues muchos rasgos arcaicos, de los que quedaban algunos testimonios en el siglo XVIII, han desaparecido. Todavía a finales del siglo XIX, en algunas regiones a los *călușari* se les prohibió la comunión durante tres años.[44] Pero finalmente la Iglesia decidió tolerarlos.

La mezcla de los opuestos: sântoaderi *y* zîne

El origen de los *călușari* es oscuro y no trataré aquí de examinarlo.[45] Pero citaré un paralelo esclarecedor de la relación ambivalente entre las *zîne* y los *călușari*. En las creencias populares rumanas desempeña un papel importante un grupo de siete o nueve figuras mitológicas llamadas *sântoaderi* (el nombre procede de san Teodoro). Son descritas como hombres jóvenes con pies largos y cascos, y crines que cubren con sus capas. Visitan las aldeas, cantando y tocando sus tambores; aparecen de repente y luego desaparecen misteriosamente. Por lo general puede oírse el sonido metálico de sus pesados pies. Bailan sobre los cuerpos de sus víctimas o los atan con cadenas, lo que provoca dolores reumáticos. Son las jóvenes quienes más temen a los *sântoaderi* y no se atreven a salir de sus casas durante las tres noches anteriores al martes de carnaval. La mayoría de esos elementos procede, al parecer, de un antiguo *Männerbund*, con su característica violencia que tiene como objetivo atemorizar a las mujeres.[46]

44. E. N. Voronca, *Sărbătoarea Moșilor la București* (1915), pág. 92; Eliade, «Notes», pág. 120.

45. Véase R. Vuia, «Origineia jucului de călușari», *Dacoromania* II (1922): 215-254; Eliade, «Notes», págs. 120 y sigs.

46. Sobre los *sântoaderi*, véase S. F. Marian, *Sărbătorile la Români*, 2 vols. (Bucarest, 1889), 2:40 y sigs; Octavian Buhociu, «Le Folklore roumain de printemps», tesis dactilografiada, Universidad de París, 1957, págs. 164 y sigs.; Eliade, «Notes», págs. 120 y sigs.

No obstante, en la noche de san Teodoro las jóvenes solteras van al bosque o suben a una colina, y bailan en torno a una hoguera cantando a coro: «¡Teodoro, san Teodoro, haz que las melenas de las muchachas crezcan como la cola de la yegua. Te daré pan y sal, dame tú mucho pelo; yo te daré pan y nueces; tú dame tus dulces labios!». Cantan y bailan hasta el alba y vuelven después al poblado, recogiendo en el camino toda suerte de hierbas y flores, que luego hierven en agua. Con esa agua lavan sus cabellos. Entonces creen que habrán de casarse muy pronto. De esa manera el santo patrono de los *sântoaderi* semejantes a caballos, el terror de las mujeres y sobre todo de las muchachas, es invocado por éstas para que haga que sus cabellos sean tan hermosos como las crines de caballo y apresure sus casamientos.

En suma, hay una curiosa relación entre las *zîne* y los *sântoaderi*: ambos grupos viajan de noche en una fecha específica, cantando, bailando y acompañados por violinistas. Ambos grupos pueden castigar con enfermedades a quien infringe ciertas prohibiciones; ambos están relacionados misteriosamente con plantas médicas y medicinales (en el caso de las hadas, unas pocas hierbas específicas sirven para mantenerlas alejadas; otras plantas, recogidas en nombre de san Teodoro, apresuran las bodas de las jóvenes). Además, veintidós días después de Pascua hay una fiesta en que las hadas se encuentran con los *sântoaderi* y juegan con éstos, ofreciendo después a cada uno un ramillete de ciertas flores (*Melites melissophylum*, una especie de menta o melisa).[47] Esta fiesta *pone de relieve el deseo de juntar a dos clases de seres sobrenaturales que representan, para la sociedad humana, fuerzas diferentes pero igualmente malignas.*

Ahora bien, esos «mitológicos» hombres-caballo, los *sântoaderi*, no pueden ser identificados con el grupo iniciático y catártico de los *căluşari*, aunque también estos últimos son a veces designados literalmente como «hombres-caballo». Pero las escenas folclóricas que reúnen a dos clases de seres mitológicos —las hadas y los *sântoaderi*—

47. Buhociu, «Le Folklore roumain», págs. 180 y sigs.; Eliade, «Notes», págs. 121-122.

se parecen mucho a las escenas mágico-rituales de los *căluşari*: una asociación secreta para-*Männerbund*, reputada por sus poderes para curar a las víctimas de las *zîne*, que está, sin embargo, bajo la protección de «Diana», la Reina de las hadas (*Doamna Zînelor*). Aunque los *căluşari* usan imágenes y substancias apotropaicas (es decir, el caballo, las plantas medicinales) para defenderse contra las hadas (*zîne*), sus técnicas terapéuticas y catárticas están principalmente basadas sobre una particular coreografía que imita el modo de ser y la conducta de las hadas. En último análisis, la serie de escenas actualizadas por los *căluşari* implica coherentemente *una mezcla de ideas y técnicas mágico-religiosas opuestas aunque complementarias*. La sorprendente persistencia de esta serie de escenas arcaica tiene su explicación probable en el hecho de que los principios antagónicos que son pacificados y reunidos —enfermedad y muerte, salud y fertilidad— estuvieron personificados en una de las expresiones más sugerentes de la díada femenino-masculino primitiva, las hadas y los héroes catárticos que montan a caballo.

Esa serie de escenas arcaica precristiana sobrevivió, con modificaciones inevitables y pérdida de algunos elementos originales, sólo en Rumanía. Por supuesto, el origen y el desarrollo de semejante patrón mítico-ritual no explica el origen de la brujería occidental. Pero los documentos rumanos contribuyen significativamente a nuestro conocimiento del proceso que dio origen a la brujería y a la magia negra en Europa occidental. Primero, no hay dudas en cuanto a la continuidad de algunos importantes rituales y creencias paganos, vinculados principalmente con la fertilidad y la salud. Segundo, esas series de escenas mágico-rituales implican un combate entre dos grupos de fuerzas opuestas, aunque complementarias, personificadas por figuras mitológicas (y después folclóricas), y representadas en los ritos por hombres y mujeres jóvenes (a saber, *benandanti*, *striga*, *căluşari*). Tercero, al combate ceremonial en algunos casos seguía la reconciliación entre los grupos antitéticos. Cuarto, esta bipartición ritual de la colectividad entrañaba cierta ambivalencia, puesto que uno de los dos grupos opuestos siempre representaba los aspectos negativos del antagonismo, expresando el proceso de la vida y la fertilidad cósmicas; por

otro lado, en un cierto momento histórico o en determinadas ocasiones, la representación del principio negativo podía ser interpretada como una manifestación del *mal*.[48] Parece que eso fue lo que ocurrió en el caso de las *strigoi* rumanas, y en cierta medida en el de las *zîne*, las hadas que corresponden a la «tropa de Diana». Bajo la influencia de la Inquisición, se dio una modificación similar en los *benandanti*. En el oeste el proceso fue mucho más complejo a causa de la temprana identificación de cualquier supervivencia mítico-ritual precristiana con las prácticas satánicas y, por último, con la herejía. Desde luego, no quiero decir que la hechicería y la magia negra no existieran, desde tiempo inmemorial, por toda Europa. Pero esas prácticas estaban siempre restringidas a unos pocos individuos. Lo que los autores medievales denominaron brujería, y lo que se convirtió en las epidemias de brujería de los siglos XIV, XV y XVI, tiene sus raíces en algunas series de escenas mítico-rituales arcaicas comparables con las que sobreviven entre los *benandanti* italianos y la cultura popular rumana. En tiempos de crisis religiosa y social, bajo presión económica o eclesiástica, esos residuos populares pueden haber tomado, sea espontáneamente o a consecuencia de los juicios inquisitoriales, una nueva orientación —específicamente, hacia la magia negra.

Lucerna extincta

Llegamos ahora a la segunda acusación que se hacía habitualmente contra las brujas: sus prácticas orgiásticas. Uno de los primeros testimonios al respecto fue obtenido en 1235 por Esteban de Borbón, inquisidor en el sur de Francia. Una mujer le relató lo siguiente:

> Ella tenía una patrona que a menudo la llevaba a un lugar subterráneo donde una multitud de hombres y mujeres se reunían bajo la luz de antorchas y velas. Se ubicaban alrededor de una gran vasi-

48. Sobre la transformación de las dicotomías y polaridades en un dualismo religioso que implica la *idea del mal*, véase Eliade, *The Quest*, págs. 173 y sigs.

ja llena de agua en la que se había puesto una vara (¿rito de fertilización?). El maestro llamaba entonces a Lucifer. Al instante un gato de aspecto horrible descendía por la vara a la habitación. Metiendo su cola en el agua, la sacaba mojada y la usaba como un hisopo. Entonces se extinguían todas las luces y cada persona abrazaba promiscuamente a la que estaba a su lado.[49]

Con algunas pocas variantes, esta descripción del shabbat de las brujas se repite con mucha frecuencia en los siglos siguientes. Los elementos específicos son el encuentro en un lugar subterráneo, la evocación y aparición de Satanás, y la extinción de las luces, seguida por relaciones sexuales indiscriminadas. Esa monotonía se torna de pronto significativa cuando descubrimos que, desde los inicios del siglo XI, se hacía *exactamente* la misma acusación contra diversos movimientos reformistas que se consideraban herejías. Así, en Orléans, en 1022, un grupo de reformistas fue acusado de celebrar orgías sexuales por la noche en cuevas subterráneas o casas abandonadas. Según los acusadores, los herejes cantaban nombres de demonios; y cuando un espíritu maligno aparecía, las luces se apagaban y cada miembro del grupo copulaba con quien más cerca estaba de él, fuera su madre, su hermana o una monja. «Los niños engendrados en las orgías eran quemados seis días después de nacer... y con sus cenizas se hacía una substancia que se empleaba en una parodia blasfema de la comunión cristiana.»[50]

Ese tipo de incriminaciones se convirtió en un cliché y se repetía en todos los casos en que un individuo o un grupo eran acusados de herejía. En un documento de 1175 se afirma que los herejes de Verona se congregaban en un recinto subterráneo y, después de escuchar un sermón blasfemo, apagaban las luces y celebraban una orgía.[51]

49. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, págs. 157-158.

50. J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley y Los Ángeles, 1965), págs. 27-35; íd., *Withcraft in the Middle Ages*, págs. 86 y sigs. Véase también Ealter Wakefield y Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (Nueva York, 1969), págs. 74 y sigs.

51. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pág. 126.

Exactamente los mismos cargos se hacían en el siglo XI contra los patarinos, los herejes alemanes y los cátaros.[52] También se decía en el siglo XI que los hermanos del espíritu libre (de la región del Rin), los apostólicos (*Apostolici*) del norte de Italia y los luciferinos que aparecieron en Alemania a partir de 1277, practicaban orgías sexuales en lugares subterráneos; idéntica acusación se utilizó en los siglos XIV y XV contra los adamitas de Bohemia.[53] Según Konrad de Marburgo, el primer inquisidor papal en Alemania, los sectarios (del siglo XIII) solían reunirse en un lugar secreto; el diablo aparecía en forma de animal y, después de algunos cánticos y una breve liturgia, las luces se apagaban y tenía lugar una orgía bisexual.[54] Durante los siglos XIV y XV los valdenses y los cátaros eran identificados más radicalmente aún con los brujos, y viceversa. Se afirmaba que los cátaros se reunían por la noche y que, después de oír sermones y recibir sacramentos heréticos, festejaban y bebían; por último se extinguían las luces.[55] Lo mismo se decía de los hermanos del espíritu libre[56] y también de los *fraticelli* (frailecitos) (es decir, los franciscanos reformistas); estos últimos «celebraban su orgía después de apagar las luces y mataban a los niños engendrados en el transcurso de aquéllas y con sus huesos, molidos, hacían un polvo sacramental».[57]

Hay que recordar que los paganos formulaban acusaciones similares —orgías sexuales, incesto, canibalismo— contra los cristianos. Y los autores cristianos, desde Arístides y Justino Mártir hasta Tertu-

52. Véase la documentación en ibíd., págs. 128-320, 318-319.
53. Las fuentes están citadas y examinadas en ibíd., págs. 141, 178 y sigs., 224.
54. Ibíd., pág. 161.
55. Ibíd., pág. 223.
56. Ibíd., pág. 224.
57. Ibíd, págs. 250, 341, n. 61. San Pedro fue acusado de haber sacrificado a un niño de un año, *puer anniculus*, para asegurarle a la cristiandad una duración de 365 años. El hecho de que san Agustín creyó necesario responder a esa calumnia muestra que, aun en el siglo IV d.C., el mundo pagano seguía creyendo en la eficacia de tales técnicas mágicas. Véase J. Hubaux, «L'enfant d'un an», en *Collection Latomus*, vol. 2: *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Bruselas, 1949), págs. 143-158; véase J. Dölger, «Sacramentum infanticidii», en *Antike und Christentum* Münster, 1929-50), 4:188-228.

liano y Minucio Félix, muchas veces trataron de refutar los clichés que se volvieron tan populares después del juicio de Orléans: extinción de luces, incesto e infanticidio ritual seguido por comunión canibalística empleando la sangre y la carne del niño. En el siglo III los autores cristianos comenzaron a acusar a los paganos de ritos perversos y caníbales. Pero su verdadera campaña estaba dirigida contra los herejes cristianos. Ya en el año 150 Justino Mártir les imputaba orgías sexuales, incesto y antropofagia «con las luces extinguidas» (*aposbennuntes tous luchnous*).[58] Idéntica fórmula fue empleada por Clemente de Alejandría contra los carpocracianos, los montanistas y los gnósticos. Agustín afirmaba que los maniqueos practicaban orgías sexuales y era entre ellos común la *lucerna extincta*. Cargos análogos se hacían entre los siglos VII y IX contra los mesalinos, paulicianos y bogomillos.[59]

Ningún estudioso puede aceptar esos cargos, que se hacían indiscriminadamente tanto contra la brujería medieval y los movimientos reformistas y «heréticos» como contra las primeras sectas gnósticas y cristianas. Por otra parte, parece difícil admitir que se puedan explicar las asambleas ceremoniales y las orgías sexuales que seguían a la extinción ritual de las luces como una mera invención, utilizada consciente o inconscientemente contra una minoría religiosa menospreciada. Es cierto que expresiones tales como *in loco subterraneo* o *lucerna extincta* se convirtieron en clichés poderosos y populares. Pero si bien un cliché no prueba la existencia de la acción que incrimina, tampoco demuestra su inexistencia. Clichés como los que acabamos de citar pertenecen a universos imaginarios, y estamos empezando a reconocer la importancia de esa misteriosa *surréalité* que cualquier universo imaginario revela. Así es como encontramos la misma fórmula, «extinción de las lámparas», en la descripción de algunas prácticas orgiásticas de Asia central. Y entre los círculos tántricos y saktis de la religión del Himalaya, especial-

58. Véase Justino, *Diálogo con Trifón*, 10. 1.

59. Véanse las referencias en Russell, *Withcraft in the Middle Ages*, págs. 90-93; 314, notas 48-50.

mente en Gahrwāl, la orgía ritual era llamada *coli-marg*, porque cada hombre recibía como pareja en el rito a la mujer cuyo justillo había tomado al azar (*coli* = justillo). También las *rāsamaṇḍalī* literalmente los «círculos de juego» de los vallabhācāryas degeneraban a menudo en orgías.[60] La autenticidad de algunos de esos testimonios ha sido discutida. Pero según lo que sabemos de los sectarios rusos y de la secta de los inocentistas de Besarabia, tales orgías de ningún modo eran improbables.[61]

También hay testimonios de orgías —en algunos casos precedidas por la extinción de las luces— entre poblaciones tan distintas como los kurdos, los tibetanos, los esquimales, los malgaches, los dayak ngadju y los australianos. Los incentivos son múltiples, pero por lo general esas orgías rituales son realizadas con el objeto de evitar una crisis cósmica o social —sequía, epidemias, fenómenos meteorológicos extraños (por ejemplo, la aurora austral)— o para darle apoyo mágico-religioso a algún evento propicio (un casamiento, el nacimiento de un niño, etcétera), liberando y fortaleciendo los poderes latentes de la sexualidad.[62] Tanto frente a una crisis peligrosa como ante

60. Véanse las referencias citadas en Eliade, *Yoga*, págs. 420-421.

61. Véase Karl Konrad Grass, *Die russischen Sekten*, 3 vols. (Leipzig, 1905-14), 3:201 y sigs.

62. Véase M. Eliade, *Patterns in Comparative Religions* (Nueva York, 1958), s. v. «orgía ritual». Véase también A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904), págs. 170, 195, 276 y sigs. (intercambio de esposas para prevenir epidemias o en la aparición de la aurora austral); B. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), págs. 136 y sigs.; íd., *The Native Tribes of Central Australia* (Londres, 1899), págs. 96 y sigs. (véase también nota 65, más adelante); Edward Westermack, *The History of Human Marriage*, 3 vols. (Nueva York, 1922), 1:170 (sobre la fiesta anual de los kurdos dursik en las montañas Dersinn; la orgía empieza cuando se han extinguido las luces), 231, 233 (el juego del «intercambio de esposas» o de «apagar las lámparas» de los esquimales), 235 (Filipinas, orgías después de casamientos; Madagascar, después del nacimiento de un hijo en la familia real); W. W. Rockhill, *The Land of the Lamas* (Nueva York, 1891), págs. 80 y sigs. (la «fiesta de la elección del sombrero de los amdo tibetanos»), A. E. Crawley, *The Mystic Rose*, edición revisada y ampliada por T. Besterman, 3 vols. (Nueva York, 1927), 1:362 y sigs. (Hawai: en los funerales, etcétera).

un acontecimiento auspicioso, las relaciones sexuales excesivas e indiscriminadas precipitan a la colectividad en la época fabulosa de los comienzos. Esto es muy evidente en la práctica de orgías periódicas a finales de año en ciertos intervalos sagrados específicos. En realidad, es este tipo de orgía ritual, indudablemente el más arcaico, el que revela la función original de la relación promiscua colectiva. Esos rituales reactualizan el momento primordial de la creación o la etapa beatífica de los comienzos, cuando no existían todavía tabúes sexuales ni reglas morales y sociales. Posiblemente los ejemplos más notables de este concepto se encuentren entre los dayak ngadju y algunas tribus australianas.

Las orgías rituales y la «nostalgia» de los comienzos

Para los dayak ngadju el fin del año significa el fin de una era y también el fin de un mundo. Las ceremonias se refieren claramente a un retorno al tiempo precósmico, el tiempo de la totalidad sagrada. En realidad, durante ese período, sagrado por antonomasia, toda la población de la aldea vuelve a la edad primigenia (es decir, precosmogónica). Se suspenden las reglas y las prohibiciones, puesto que el mundo ha dejado de existir. Mientras espera la nueva creación, la comunidad vive cerca de la deidad, más exactamente, vive *en* la deidad total primitiva. La orgía tiene lugar de acuerdo con los mandamientos divinos, y los que participan en ella recobran en sí mismos a la deidad total. Como dice Schärer, «no se trata de un desorden (aun cuando así nos parezca), sino de otro orden».[63]

En el caso de los dayak se puede interpretar la orgía ritual periódica como un anhelo de reencontrarse con la totalidad primordial perfecta que existió antes de la creación. Pero existen también otras formas de esta nostalgia de los comienzos. Los aranda del centro de Australia celebraban periódicamente las obras creadoras que sus an-

63. Hans Schärer, *Ngaju Religion* (La Haya, 1963), págs. 94-95; véase págs. 150-159.

tepasados míticos cumplieron mientras erraban sin dirección fija por la región. Esa época maravillosa equivale para ellos a una edad paradisíaca. No sólo los diversos animales se dejaban cazar fácilmente y abundaban el agua y los frutos, sino que los antepasados no conocían la multitud de inhibiciones y frustraciones que inevitablemente afligen a los seres humanos que viven en comunidades organizadas.[64] Ese paraíso primigenio es todavía la obsesión de los aranda. Quizá se podrían interpretar los breves intervalos de orgías rituales, cuando se anulan todas las prohiciones, como retornos efímeros a la libertad y beatitud gozada por los antepasados.[65]

Esa nostaliga religiosa de los tiempos beatíficos de los comienzos míticos parece ser inerradicable. Los adamitas, una secta de Bohemia de los siglos XIV y XV, se esforzaban por recobrar el estado de inocencia de Adán, su antepasado mítico y también el nuestro. Por eso andaban desnudos y practicaban el amor libre, viviendo hombres y mujeres en una promiscuidad perfecta y sin inhibiciones.[66] En los primeros decenios del siglo XIV, Lazarus, un monje del monte Athos, ex bogomilo, fundó su secta propia y proclamó que el nudismo era por antonomasia el medio para recobrar el estado anterior a la caída.[67] Otra secta fue creada por un predicador itinerante, Teodosio, que no sólo exigía la desnudez ritual sino que también alentaba a sus seguidores a incurrir en excesos orgiásticos para recibir la gracia del arrepentimiento.[68] En los siglos XIX y XX se justificaban de la misma manera los integrantes de la secta rusa de los inocentistas; éstos vivían prácticamente desnudos en cuevas subterráneas y sólo practicaban relaciones sexuales indiscriminadas, esperando que la enormidad de sus pecados habría de redimirlos.[69]

64. Véase Eliade, *The Quest*, pág. 85.

65. Véase Eliade, *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N.Y., 1973), págs. 46 y sigs.

66. Russell, *Withcraft in the Middle Ages*, págs. 224 y sigs., 327, n. 21.

67. Véase Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambridge, Ing., 1946); reedición, Nueva York, 1961), pág. 96.

68. Ibíd., pág. 97.

69. M. Eliade, *Mitul Reintegrării* (Bucarest, 1942), págs. 24 y sigs.

Uno vacila antes de clasificar a esos extraños orgiásticos entre los cristianos o aun entre los sectarios cristianos. A causa de la *demonización* judeocristiana de la sexualidad, cualquier tipo de orgía se juzgaba satánico y, por tanto, sacrílego y merecedor del castigo más duro. Pero como bien se sabe, nunca se pudo extirpar de raíz la sacralidad de la sexualidad ni en el judaísmo ni en el cristianismo. La desnudez ritual y el coito ceremonial libre no eran sólo fuerzas mágico-religiosas poderosas; también expresaban la nostalgia de una existencia humana beatífica, que, en este contexto judeocristiano, correspondía a la condición paradisíaca anterior a la caída. Desde el punto de vista religioso, la catástrofe trágica de los primeros padres implica, entre otras calamidades, la prohibición de la desnudez y la pérdida de la inocencia sexual espontánea. En consecuencia, los esfuerzos por recobrar los poderes y beatitudes estaban acompañados, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, por una modificación radical de las costumbres sexuales.

Es difícil, si no imposible, distinguir entre los elementos *reales* y los *imaginarios* en los testimonios de brujos y brujas sobre sus «orgías» secretas. Gran número de declaraciones son obviamente productos de pesquisas judiciales eclesiásticas, sean católicas o luteranas y calvinistas. Esa insistencia en el viejo cliché prueba que los teólogos conocían los poderes mágico-religiosos de la sexualidad. Tales poderes podían transformar a cristianos en herejes sacrílegos y finalmente en seres demoníacos peligrosos. El denunciarlos como adoradores del diablo no era sino una rutina conveniente. El hecho decisivo consistía en que, imaginarias o no, las orgías brujescas, al igual que las heréticas, podían poner en peligro las instituciones sociales y teológicas; en efecto, ponían al descubierto nostalgias, esperanzas y deseos que apuntaban a un modo de ser distinto de la existencia cristiana típica. Si tenemos en cuenta que por lo general las poblaciones rurales no se interesan mucho por el sexo, parece evidente que los excesos sexuales ceremoniales no perseguían sólo una simple gratificación lujuriosa. No era el mero deseo carnal lo que impulsaba a las campesinas a convertirse en brujas, sino la oscura esperanza de que, al infringir los tabúes sexuales y participar en orgías «demoníacas», de

alguna manera podrían transformar su propia condición. En último análisis, eran las fuerzas mágico-religiosas de las prácticas sexuales prohibidas lo que incitaba a la brujería, aun cuando esas aventuras sacrílegas ocurrieran en un universo imaginario. La mayoría de las brujas, en realidad, declaraba no alcanzar placer alguno en su coito con el diablo. Cuando leemos sus testimonios, todos nos suenan más a una dura prueba de iniciación que a una *partie de plaisir*. El carácter penoso de las orgías era bien conocido, y no sólo entre los que eventualmente eran sospechosos de brujería. Por supuesto, los jueces podrían haber obligado a las acusadas a confesar sus relaciones sexuales con el diablo. Pero hay también casos de testimonios espontáneos de muchachas jóvenes que con detalles abundantes y vívidos describían su violación «iniciática» por el diablo, hasta que el examen médico probaba que eran vírgenes.[70]

Para concluir, digamos que las prácticas orgiásticas reales o imaginarias de la brujería europea muestran cierto patrón religioso. Primero, y esto es lo más importante, las orgías sexuales delatan una protesta radical contra situaciones sociales y religiosas contemporáneas —una rebelión incitada y alimentada por la esperanza de recobrar una perfección beatífica perdida, la de los «comienzos» fabulosos, una beatitud que obsesiona a la imaginación particularmente durante crisis catastróficas—. Segundo, los llamados elementos satánicos de las orgías pueden no haber existido y sí haber sido impuestos por la fuerza durante los procesos; por último, los clichés satanistas se convirtieron en el delito principal de las acusaciones hechas durante las epidemias de brujería. Pero es asimismo posible que se hayan realizado prácticas descritas como satánicas; en tales casos expresaban una rebelión contra instituciones cristianas que no eran capaces de «salvar» a los hombres, y en especial contra la decadencia de la Iglesia y la corrupción de la jerarquía eclesiástica. Además, de-

70. Véase Baroja, *The World of the Witches*, pág. 186. Sin embargo, la desnudez ritual y el coito ceremonial pertenecen al patrón iniciático de la brujería europea, y esta tradición sobrevive en Estados Unidos: véase, por ejemplo, Vance Randolph, *Ozark Superstitions* (Nueva York, 1947), cap. 12, y «Nakedness in Ozark Folk Belief», *Journal of American Folklore* (1953).

bemos tener presente la atracción irresistible hacia el mal en ciertos tipos de personalidad. Tercero, cualesquiera que hayan sido las causas, el hecho que importa es que las prácticas orgiásticas revelan una nostalgia religiosa, un deseo fuerte de retornar a una fase arcaica de la cultura: la época de ensueño de los «comienzos» fabulosos.

Algo parecido ocurre hoy, sobre todo en la cultura juvenil. Para comenzar, hay una insatisfacción total con las instituciones existentes, sean religiosas, éticas, sociales o políticas. Una ruptura de esa índole con el pasado es existencialmente ambivalente: por un lado, se expresa a través de agresividad y rebelión contra las reglas y dogmas de lo que se ha dado en llamar *establishment*, todos los cuales se identifican con la persecución y tiranía de algún tipo de inquisición moderno; por otro lado, el rechazo de las estructuras sociales y los valores morales, que entraña un repudio de la civilización, y en última instancia de la historia, tiene un significado religioso, aunque esta dimensión religiosa pocas veces es reconocida como tal. Cabe advertir, en efecto, que ciertos sectores de la cultura juvenil han redescubierto la «religión cósmica» y la dimensión sacramental de la existencia humana; elementos que apuntan en esa dirección son, por ejemplo, la comunión con la naturaleza, la desnudez ritual, la espontaneidad sexual sin inhibiciones, el deseo de vivir exclusivamente en el presente, etcétera. Por añadidura, el interés por el ocultismo, tan característico de la cultura juvenil, también indica el deseo de revivificar viejas creencias e ideas religiosas perseguidas, o por lo menos mal vistas, por las Iglesias cristianas (astrología, magia, gnosis, alquimia, prácticas orgiásticas), y de descubrir y cultivar métodos de salvación no cristianos (yoga, tantra, zen, etcétera).

Todo esto tiene que ver con un mismo impulso fundamental: ir más allá del mundo de significados de los padres y los abuelos y recobrar el sentido y la beatitud perdidos de los «comienzos», y con ello la esperanza de descubrir un modo nuevo y *creador* de existir en el mundo.

Capítulo VI
Espíritu, luz y simiente*

En un artículo escrito en 1957 examiné varias experiencias, mitologías y especulaciones relacionadas con la «luz mística».[1] Mi finalidad principal era establecer una morfología que pudiera facilitar un análisis comparativo. El trabajo tenía fundamentalmente una intención metodológica: demostrar que sólo mediante la comparación de fenómenos religiosos similares es posible captar su estructura general y sus particulares significados específicos. He elegido investigar las experiencias y las ideologías de la «luz mística» precisamente a causa de su amplia distribución en el tiempo y en el espacio. En realidad, tenemos a nuestra disposición un gran número de ejemplos de religiones diferentes, no sólo arcaicas y orientales sino también de tres tradiciones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Más importante aún es que existe una rica documentación acerca de experiencias de la luz interior espontáneas o «naturales», es decir, experiencias que se han dado en individuos sin preparación ascética o mística y sin intereses religiosos, por lo menos manifiestos.

* Este estudio se publicó originalmente en *History of Religions* II, nº 1 (agosto de 1971): 1-30. En las notas he añadido algunas informaciones bibliográficas recientes.

1. «Significations de la "Lumière intérieure"», *Eranos-Jahrbuch* (1957): 189-242, incluido con añadidos en *Méphistophélès et l'Androgyne* (París, 1962), págs. 17-94, en adelante citado como *M et A*. Véase también la traducción inglesa, *Mephistopheles and the Androgyne* (Nueva York, 1965; reeditada en la colección Harpers Torchbook, bajo el título *The Two and the One*), págs. 19-77.

No trataré de resumir aquí los resultados de mi investigación. Como se podría esperar, las similitudes y diferencias morfológicas entre esas diferencias apuntan a significados religiosos o teológicos distintos pero comparables. Citaré mis observaciones finales, según las cuales todos los tipos de experiencias de la luz tienen en común el factor siguiente:

> Sacan a un hombre de su universo profano o situación histórica y lo proyectan hacia un universo de diferente cualidad, un mundo enteramente distinto, trascendente y santo. Las estructuras de este universo santo y trascendente varían de acuerdo con la religión y la cultura del hombre. Tienen, sin embargo, este elemento en común: el universo revelado por un encuentro con la Luz se diferencia del universo profano o lo trasciende —porque su esencia es espiritual, en otras palabras, únicamente accesible para aquellos en quienes el espíritu existe—. La experiencia de la Luz cambia radicalmente la condición del sujeto abriéndolo al mundo del espíritu. En el curso de la historia humana ha habido miles de maneras distintas de concebir y valorar el mundo del espíritu. Eso es evidente. ¿Podría haber sido de otra manera? Pues toda conceptualización está inevitablemente vinculada con el idioma y, por lo tanto, con la cultura y la historia. Se puede decir que el significado de la Luz sobrenatural se transmite directamente al alma del hombre que la experimenta y, sin embargo, ese significado sólo puede llegar plenamente a la conciencia envuelto en una ideología preexistente. Aquí está la paradoja: el significado de la Luz es, por un lado, esencialmente un descubrimiento personal; por el otro, cada hombre descubre lo que estaba espiritual y culturalmente preparado para descubrir. Pero subsiste un hecho que nos parece fundamental: cualquiera que sea la ulterior integración ideológica, un encuentro con la Luz produce una apertura en la existencia del hombre, revelándole —o esclareciéndole en mayor medida que antes— el mundo del espíritu, de la santidad y la libertad; en suma, la existencia como una creación divina, o el mundo santificado por la presencia de Dios.[2]

2. *M et A*, págs. 93-94.

Las diferentes experiencias de la luz examinadas en mi ensayo, con excepción de unas pocas espontáneas, fueron siempre valoradas en sus contextos tradicionales. En suma, cierta experiencia de la luz se consideraba religiosa porque en los sistemas mitológicos o teológicos ya existentes la luz era una expresión de la divinidad, del espíritu o de la vida santificada. Es cierto, no encontramos universalmente una teología o metafísica bien organizadas de la luz divina, comparable, por ejemplo, con los sistemas indios, iranios o gnósticos. Pero no cabe dudar del carácter «experiencial» de la mayoría de las mitologías, teologías y gnosis basadas en la equivalencia luz-divinidad-espíritu-vida. En otras palabras, después de pasar revista, aunque sólo en parte, a la rica y notable documentación relativa a la experiencia de «luz mística», es difícil no afirmar que, en las religiones y sectas donde la luz era el valor supremo, esas experiencias fueron la fuente, el presupuesto o la confirmación de la respectiva teología de la luz.

En este artículo procuraré hacer un análisis más detallado limitando el examen a documentos que implican una doctrina en la cual la luz es al par una expresión de la divinidad y el alma (o espíritu) humana, y de la creatividad divina y, por lo tanto, de la vida cósmica y humana; en el último análisis trataré de una serie de identificaciones y homologizaciones que comienzan con la divinidad y terminan con el *semen virile*. Restringiré en consecuencia mi investigación a documentos indios, iranios y gnósticos. Pero también me referiré a un ejemplo de una tribu de América del Sur, pues contribuye de manera muy interesante a la comprensión de esos tipos de experiencia religiosa.

Antarjyotiḥ *y la simiente solar*

Parece que la connaturalidad de divinidad, sol, luz, espíritu (*ātman*) y la energía creadora operante en todos los niveles cósmicos fue captada ya en la época védica.[3] En el *Rig Veda X*. 121. 1, Prajāpati

3. No examinaré aquí los sistemas más amplios en los que se integraron esas series de equivalencias; por ejemplo, los pares de opuestos arcaicos y ciertamente

el Creador es presentado como Hiraṇyagarbha, «el embrión áureo», es decir, la simiente (o semen) solar.[4] Los Brāhmaṇas consideran explícitamente el *semen virile* como una epifanía solar. «Cuando el padre humano lo emite así como simiente dentro del útero es realmente el sol el que lo emite como simiente en el útero»,[5] porque la «luz es el poder progenitivo».[6] Pero en la *Brihadāraṇyaka Upaniṣad el semen virile* sólo es el vehículo del Inmortal (es decir, *ātman-Brahman*): «El que existe en el semen,[7] al que el semen no conoce, cuyo cuerpo (vehículo) el semen es, ése es tu sí mismo (*atman*), el controlador interno, el Inmortal».[8] Sin embargo, la *Chāndogya Upaniṣad* (III. 17. 7) relaciona la «simiente primigenia» con la luz, la «luz más alta», y en última instancia con el sol.[9]

Como sabemos, el sol progenitor es una concepción muy difundida. En muchos mitos y cuentos populares norteamericanos la noción de virginidad se expresa con vocablos que significan «no insolada».[10] En el Egipto antiguo la vida fluye como luz desde el sol o como

---

indoiranios masculino y femenino, y luz creadora («aliento», «inteligencia») y oscuridad, las aguas caóticas primigenias y las especulaciones cosmológicas védicas y brahmánicas relacionadas con Agni y Soma. Las series de equivalencias que investigaremos ahora son los resultados de experiencias espirituales específicas y sistematizaciones teóricas que fueron en cierto momento organizadas como una morfología nueva.

4. Véase también *Rig Veda* X. 82. 5-6; *Atharva Veda* X. 7. 28. Posteriormente, el mito cosmogónico habla de un huevo de oro.

5. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III. 10. 4-5.

6. *Taittirīya Saṁhitā* VII. 1.1.1.; *Satapatha Brāhmaṇa* VIII. 7. 1. 16.

7. A Coomaraswamy equipara correctamente *tiṣṭhan* con *instans*; véase «"Spiritual Paternity" and the "Puppet-Complex"», *Psychiatry* 8 (agosto de 1954): 25-35, esp. pág. 26.

8. *Bṛhadāraṇyaka Up.* III. 7. 23; véase III. 9. 28.

9. Véase también *Kauṣītakī Brāhmaṇa Up.* I. 6.: «He sido producido como la simiente para una mujer, como la luz del año, como el sí mismo (*ātman*) de cada ser particular». En lo que se refiere a otros textos indios, desde las *Upanisad* hasta *Rāmānuja*, que describen al Brahman como luz pura, véase J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (La Haya, 1963), págs. 270 y sigs.

10. Sobre la impregnación por el sol, véase E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, 2 vols. (Londres, 1910), 1:25 y sigs., 89 y sigs. La significación de este tema mitológi-

semen desde el falo de un dios creador.[11] Encontraremos especulaciones similares, aunque bastante complejas, cuando examinemos algunos de los documentos más recientes del Cercano Oriente.

Volviendo a las *Upanisad*, no voy a repetir los pasajes, examinados en mi libro *Méphistophélès et l'Androgyne* (*Mefistófeles y el Andrógino*) (págs. 27-30), donde se afirma que la luz es idéntica al ser (*ātman*-Brahman) y a la inmortalidad. Baste con destacar el hecho de que, para la mentalidad india, hay una sola verificación concreta (experiencial) posible de lo que se puede llamar la «comprensión de la verdadera naturaleza del sí mismo» (*ātman*), y es la experiencia de la luz interior (*antarjyotiḥ*; véase *Brih. Up.* IV. 3. 7). Esa «comprensión» es repentina, «como el relámpago que deslumbra en un instante» (*Kena Up.* IV. 4). La comprensión luminosa, instantánea, de ser es al mismo tiempo una revelación de la verdad metafísica: «En el relámpago-verdad» (*Kauṣītakī Brāhmaṇa Up.* IV. 2). De la misma manera, luces de colores variados —llamadas en la *Śvetāśvatara Up.* (II. 11) «formas preliminares de Brahman»— son experimentadas por los ascetas y los yoguis durante sus meditaciones (*M et A*, págs. 30-33).

Es lógico que los dioses sean «más radiantes que el sol y la luna». Todas las manifestaciones de Brahmā son reveladas por «la luz que surge y la gloria que brilla».[12] También el nacimiento o la iluminación de los grandes salvadores o los sabios son anunciados por una profusión de luz sobrenatural. Así, en la noche en que nació Mahāvirā «reinaba una brillantez divina y religiosa».[13] Pero es sobre todo en los

co es corroborada por su integración y revalorización en la iconografía cristiana. En un gran número de iconos bizantinos y griegos ortodoxos, así como en algunas famosas natividades occidentales, un rayo de luz se extiende directamente desde el sol hasta la Virgen.

11. Los documentos más importantes están reproducidos y citados por Erwin Goodenough en *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 vols. (Nueva Yok, 1956), 5:16 y sigs. y figuras 154 y sigs.

12. *Dīghanikāya* XIX. 15, trad. de T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, 2:264.

13. *Akārāṇga Sūtra* II. 15. 7 (= *Jaina Sūtras*, primera parte, trad. de Hermann Jacobi, en *Sacred Books of the East*, 50 vols. [Oxford, 1884], 22:191). La explicación dada en la continuación de los Sūtra, según la cual la luz tuvo su origen en «los

textos y la iconografía budistas donde abundan las epifanías de la luz. He citado ya numerosos ejemplos (*M et A*, págs. 36 y sigs.): cuando nació Buda cinco luces cósmicas brillaron, y cada Buda puede iluminar el universo entero con el mechón de cabellos que crece entre sus cejas. Al terminar un discurso Gautama afirma que él «se convierte en una llama». Cuando Buda está en *samādhi*, «un rayo llamado el "ornamento de la luz de la gnosis" emana de la abertura en la protuberancia craneana (*uṣṇīṣa*) y se mueve sobre su cabeza».[14] Cabría multiplicar los ejemplos con facilidad.[15] Inmediatamente después de alcanzar el *nirvāṇa*, comienzan a surgir llamas del cuerpo de Gavāmpati, y él se autocrema.[16] Asimismo Ananda se consume en una combustión espontánea y alcanza el *nirvāṇa*.[17] Por supuesto, estamos frente a una concepción panindia. De las cabezas de los famosos yoguis y contemplativos hindúes siempre surge una llama y de sus cuerpos irradia una energía ígnea.[18]

Negando la existencia del *ātman* como una entidad espiritual última, irreductible, los budistas explican la experiencia de una autoluminosidad interior por la naturaleza propia del pensamiento puro.

---

dioses y las diosas que descienden y ascienden», es una racionalizción escolástica de un tema arcaico y panindio. El *Kalpa Sūtra*, 97, de Bhradabāhu (ibíd., pág. 251) simplemente reproduce el texto del *Akārāṅga Sūtra*.

14. *Lalitavistara*, I, pág. 3, citado y examinado por A. Coomaraswamy, «Līlā», *Journal of the American Oriental Society* (1941), págs. 98-101, esp. pág. 100. Véase también E. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha*, 2ª ed. (París, 1882), págs. 126 y sigs., 149, etcétera. No importa que en esos textos *uṣṇīṣa* signifique (como supone Coomaraswamy) «protuberancia craneal» o signifique incluso «turbante»; Y. Krishan, en «The Hair on the Buddha's Head and Uṣṇīṣa», *East and West* 16, números 3-4 (setiembre-diciembre de 1966): 275-289, llegó a la conclusión de que «el significado literal del término *uṣṇīṣa* es una cabeza que lleva un gorro o un turbante». Pero como observa bien Coomaraswamy, «en cualquier caso es de la parte superior de la cabeza de donde viene la luz».

15. Véase Senart, *Bouddha*, págs. 127 y sigs.; Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, págs. 268 y sigs. Véase también Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna*, 2 vols. (Lovaina, 1944), 1:431 y sigs., 527 y sigs., y *passim*.

16. H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, 2 vols. (París 1901-1903), 1:69.

17. Ibíd., 2:295.

18. Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, págs. 274 y sigs.

Como se afirma en el *Aṅguttara-nikāya* 1. 10: «Luminoso es este pensamiento, pero a veces es manchado por pasiones adventicias». Elaborando esa proposición, algunas escuelas hīnayāna dicen que el pensamiento es original y naturalmente luminoso (*cittaṃ prabhāsvaram*), pero puede ser corrompido (*kliśta*) por las pasiones (*kleśa*) o liberado de éstas (*vipramukta*). Pero las pasiones no pertenecen a la naturaleza original del pensamiento y por eso son calificadas de adventicias (*āgantuka*).[19] Para algunos autores yogācāra el «pensamiento luminoso» se identifica con el embrión del Tathāgata» (*Tathāgatagarbha*). Así, una *sutra* citada en el *Laṅkāvatāra* describe al *Tathāgatagarbha* como «luminoso por naturaleza, puro, oculto en los cuerpos de todos los seres».[20] Al examinar la naturaleza del sí mismo (*ātman*), la *Mahaparinirvāṇa Sūtra* afirma que el «*ātman* es el *Tathāgatagarbha*. Todos los seres poseen la naturaleza de Buda: éste es *ātman*. Pero desde el comienzo este *atman* está siempre cubierto por incontables pasiones (*kleśa*); por esa razón los seres no logran verlo».[21]

Según esa teoría, la naturaleza original del hombre es un ser espiritual autoluminoso (= pensamiento, *ātman*) idéntico a un embrión de un Buda. La naturaleza de la «realidad», el pensamiento y la condición búdica son luz. Es posible comparar esta concepción del

19. Véase Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti* (*Vimalakīrti-nirdeśa*, traducida y anotada) (Lovaina, 1962), pág. 53. Véase también D. S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme* (París, 1969), págs. 409-457 («La luminosité naturelle de la pensée»); G. Tucci y W. Heissing, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie* (París, 1973), págs. 110 y sigs., 125 y sigs.

20. *Laṅkāvatāra*, págs. 77-78; Lamotte, *L'Enseignement*, pág. 55.

21. En la teoría del «pensamiento no pensado» (*cittam acittam*) del Prajñāpāramitā, todavía se afirma que la naturaleza original del pensamiento es luminosa; véase Lamotte, *L'Enseignement*, pág. 58. Véase también E. Conze, «Buddhism and Gnosis», en *The Origins of Gnosticism*, comp. Ugo Bianchi (Leiden, 1967), págs. 651-667, esp. pág. 654, citando a G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols. (Roma, 1949), 1:211: «Para el Mahāyāna la esencia íntima del ser del hombre es "la naturaleza celestial misma, la luz más pura, *boddhicittaṃ prakṛtiprabhāsvaram*"». Sobre la experiencia de la «luz radiante» en el budismo tibetano, véase Herbert V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa* (Oxford, 1963), págs. 69-72 (texto); págs. 188-197 (comentario del traductor).

embrión del Tathāgata, enterrado en todos los cuerpos, con la antigua serie india de homologías: divinidad-espíritu-luz-simiente.

Mongoles y tibetanos: la luz seminal

También encontramos la consubstancialidad divinidad-espíritu (alma)-luz-*semen virile* en el Tíbet y entre los mongoles.[22] Según la leyenda, el padre de Gengis Khan había nacido de un ser divino que se había introducido en la tienda por el agujero del humo, apareciendo como un rastro luminoso, cuya luz penetró en el cuerpo de la madre.[23] En lo que respecta al nacimiento de Shenrab, fundador y patrono de la religión bon, existen dos leyendas paralelas: una de ellas, que imita muy de cerca la natividad de Sākyamuni, relata cómo un rayo de luz blanca, semejante a una flecha, penetró por la parte superior del cráneo de su padre, mientras que un rayo rojo, con forma de espina, se hundió en la cabeza de su madre. Según otra versión más antigua, fue el propio Shenrab quien descendió de su palacio celeste en forma de cinco colores (es decir, como un arco iris); se transformó en un pájaro que se posó sobre la cabeza de su futura madre, y dos rayos, verde uno y rojo el otro, surgieron de sus genitales y

22. No citaré otra vez los materiales chinos que ya examiné en *M et A*, págs. 52-58. De particular interés es el proceso taoísta de «absorber los soplos de cinco colores» que son visualizados como si procedieran de los cuatro puntos cardinales y del centro, es decir, de todo el universo. Esta concepción es arcaica (véase *inter alia*, M. Granet, *La pensée chinoise* [París, 1934], págs. 151 y sigs., 342 y sigs., etcétera; H. Köster, *Symbolik des chinesischen Universalismus* [Stuttgart, 1958], págs. 50 y sigs.) y hay que tenerla en cuenta cuando se investigan las influencias iranias, es decir, maniqueas, sobre el taoísmo. No menos importantes son las técnicas neotaoístas descritas en *The Secret of the Golden Flower* [trad. cast.: *El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós, [5]1996], especialmente la circulación de la luz interior dentro del cuerpo y la producción de la «simiente verdadera», que eventualmente se transforma en un embrión (*M et A*, págs. 56-57). Véase también C. Hentze, «Lichtsymbolik und die Bedentung von Auge und Sehen im ältesten China», *Studium Generale* 13 (1960): 333-351.

23. R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», *Arts asiatiques* 4 (1957): 180.

penetraron, por el cráneo, en el cuerpo de la mujer.[24] Para los tibetanos, en el momento de la procreación el alma del niño entra en la cabeza de la madre por la sutura frontal (*brāhmarandhra*), y por ese mismo orificio el alma abandona al cuerpo en el momento de la muerte.[25] La operación que el lama efectúa para apresurar la partida del alma por el *brāhmarandhra* es llamada «disparar una flecha por el agujero del techo»; esa flecha es luminosa y se la imagina como una estrella fugaz.[26]

Los mitos tibetanos resumidos en *M et A* (págs. 47 y sigs.) explican el origen del universo y del hombre a partir de una luz blanca o un ser primordial. De acuerdo con una tradición paralela, los primeros hombres estaban saturados por su propia luz interior y eran asexuales. No existían todavía el sol ni la luna. Mas cuando se despertó el instinto sexual, aparecieron los órganos genitales y, cuando se extinguió la luz en los hombres, aparecieron en el firmamento el sol y la luna.[27]

24. R. A. Stein, *La Civilisation tibétaine* (París, 1932), págs. 205-206.

25. Por esa razón el lama arranca algunos de los pelos directamente de la sutura sagital; véase W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, 3ª ed. (Londres, 1960), pág. 18. Sobre *brāhmarandhra*, véase M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. W. R. Trask (Nueva York, 1958), págs. 234, 237, 243 y sigs.

26. R. A. Stein, «*Architecture et pensé religieuse*», pág. 184; íd., *La Civilisation tibétaine*, págs. 189 y sigs. Véase M. Eliade, «"Briser le toit de la maison": Symbolisme architectonique et physiologie subtile», en *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem*, comp. E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky y C. Wirszubski (Jerusalén, 1967), págs. 131-139.

27. *M et A*, págs. 48-49. Según un monje tibetano, al comienzo los hombres se multiplicaron de la siguiente manera: la luz que emanaba del cuerpo del hombre penetraba, alumbraba e impregnaba el útero de la mujer. El instinto sexual se satisfacía con la mera vista. Pero los hombres degeneraron y comenzaron a tocarse con sus manos, y por último descubrieron la unión sexual. Véase M. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magic und Religion der Tibeter* (Colonia, 1956), pág. 16. Véase *M et A*, pág. 48, n. 50, donde se encontrarán otras referencias bibliográficas. Véase G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 2:711, 730-731. Según ciertas tradiciones judeocristianas y gnósticas, después de su «pecado» (es decir, unión sexual) Adán perdió su luz original; véase B. Murmelstein, «Adam: Ein Beitrag zur Messiaslehre», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928): 242-

Luz y semen en el tantrismo

Es difícil decidir si esas concepciones reflejan tradiciones indias arcaicas (o indoiranias) o están influidas por teorías iranias tardías, es decir, maniqueas.[28] La idea de una consubstancialidad de espíritu (divino), luz y *semen virile* es ciertamente indoirania y puede ser incluso más arcaica. Por otro lado, hay por lo menos un caso en el que las influencias maniqueas son plausibles: la interpretación de Candrakirti del rito tántrico secreto *maithuna*. Como se sabe, en el tantrismo budista la relación sexual con la «muchacha» (*mudrā, yoginī*) no debe terminar en una emisión del semen (*boddhicittaṃ notsṛjet*).[29] Tucci señaló ya en 1935 la importancia del comentario de Candrakirti y las glosas de Ts'on k'a pa sobre el *Guhyasamāja Tantra*.[30] Siguiendo una larga tradición,[31] Candrakirti interpreta los tathāgatas o *skandhas* como meros elementos luminosos; pero aclara que «todos los tathāgatas son cinco luces», es decir, que tienen variados colores. Candrakirti prescribe que durante la meditación el discípulo debe imaginar al Buda bajo una luz deslumbrante. Ts'on k'a pa explica que

---

275, esp. pág. 255, n. 3 (información bibliográfica); E. Preuschen, «Die apocryphen gnostischen Adamschriften: Aus den armenischen übersetz und untersucht», en *Festgruss Bernhard Stade* (Giessen, 1900), págs. 165-252, esp. págs. 176, 187, 190, 205.

28. Sobre el problema de las influencias iranias en el Tíbet, véase R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde du Tibet* (París, 1959), págs. 390-391; F. Sierksma, «*Rtsodpa*: The Monacal Disputations in Tibet», *Indo-Iranian Journal* 8 (1964): 130-152, esp. 146 y sigs.; Mathias Hermanns, *Das National-Epos der Tibeter, gLing König Gesar* (Regensburg, 1965), págs. 63 y sigs., 71 y sigs. En su obra monumental *Tibetan Painted Scrolls*, G. Tucci examinó las influencias zurvanitas, maniqueas y gnósticas sobre el budismo del Asia central, el bon-pa tibetano, y el tantrismo indotibetano; véase Tucci, 1:711, 730 y sigs.

29. Véase M. Eliade, *Yoga*, págs. 259 y sigs. Sin embargo, hay tres excepciones; véase Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (Londres, 1965), págs. 265 y sigs.; Ferdinand D. Lessing y Alex Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras* (La Haya, 1968), pág. 319.

30. Tucci, «Some Glosses upon the Guhyasamāja», *Mélanges chinois et bouddhiques* 3 (1935): 339-353.

31. Véase antes, págs. 134-135 y notas 14-21.

la verdad absoluta —la intuición inmediata (*nirvikalpa*)— es el conocimiento místico de esa luz. Comentando la unión mística del Buda con la correspondiente *śakti*, Candrakirti y Ts'on k'a pa afirman que el *boddhicitta* (literalmente, «pensamiento de iluminación») es la gota, *bindu*, que fluye desde la parte superior de la cabeza y llena los dos órganos sexuales con un destello de quíntuple luz: «Durante el momento de la unión [con la *śakti*] hay que meditar en que el interior del *vajra* (miembro viril) y del *padma* (útero) están llenos de luz quíntuple, blanca, etcétera».[32] Para Tucci, «la importancia del elemento luminoso en el proceso de emanaciones cósmicas como la de la salvación mística» manifiesta una analogía notable con los cinco elementos luminosos que desempeñan un papel central en la cosmología y la soteriología maniqueas.[33]

Al igual que muchos otros tantras budistas e hindúes, el *Guhyasamāja* ilustra las múltiples y a veces inesperadas revaloraciones de un ritual arcaico y una ideología religiosa tradicional. La relación sexual y el simbolismo exótico están en un primer plano en la vida religiosa india desde la época védica.[34] El *maithuna* como acto sacramental tendiente a la identificación de la pareja humana con sus modelos divinos (Śiva y Śakti, Buda y su *prajña*)[35] es un requisito pre-

32. Tucci, «Some Glosses», pág. 344; *M et A*, págs. 45-47.

33. Tucci, «Some Glosses», págs. 349-350; íd., *Tibetan Painted Scrolls*, 1:210 y sigs. Tucci considera que «incluso la identificación de la luz con el conocimiento místico recuerda la *gnōsis* luminosa de los maniqueos» («Some Glosses», pág. 350). Pero hemos visto que esa identificación es mucho más antigua y se remonta a una tradición indoirania (véase también más adelante, págs. 145-148). Por otra parte, Tucci señala la similitud entre las divisiones mahayánica y gnóstica de las personas en tres clases; véase *Jñānamuktāvalī, Commemorative Volume in Honour of J. Nobel* (Nueva Delhi, 1959), pág. 226. E. Conze conviene con Tucci en que esa división tripartita denota una influencia gnóstica (véase su «Buddhism and Gnosis», pág. 665).

34. Véase M. Eliade, *Yoga*, págs. 254 y sigs.

35. Conze, «Buddhism and Gnosis», pág. 657, recuerda que pocos siglos antes de los tantras, Sophia había sido descrita, en algunas especulaciones hebreas, como «conveniente para la relación sexual» (citando a H. Ringgren, *Word and Wisdom* [Upsala, 1947], pág. 119); después, «el gnóstico Simón llamó a su consorte Helena, una prostituta que había encontrado en un burdel de Tiro, con los nombres de "Sophia" (= *prajñā*) o "Ennoia" (= *vidyā*)».

vio en el tantrismo hindú y en muchas escuelas vajrayāna. Pero lo notable en el *Guhyasamāja Tantra* y sus comentarios es el esfuerzo por «experimentar» las cinco luces místicas durante una unión sexual, que es un «juego» ceremonial (*līlā*), puesto que no debe tener lugar ninguna emisión seminal (*boddhicittaṃ notsṛjet*). Como vimos antes, esas luces de varios colores son experimentadas por los ascetas y los contemplativos durante sus meditaciones yóguicas. Según la tradición indotibetana, luces similares hacen frente al alma inmediatamente después de la muerte, en el estado de *bardo*.[36] No se puede dudar del carácter «experiencial» de tales fotismos extáticos. Cabe citar muchísimos ejemplos análogos tomados de documentos que describen experiencias de la luz interior espontáneas o inducidas por drogas.[37] Debemos, por lo tanto, acentuar una vez más la realidad

36. Véase *M et A*, págs. 42-45.

37. Véanse los ejemplos citados en *M et A*, págs. 17-18, 79-90, tomados principalmente de R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness* (Filadelfia, 1901); R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (Nueva York, 1953); Warner Allen, *The Timeless Moment* (Londres, 1946); y una serie de artículos de H. M. Whiteman, incluidos ahora en su libro *The Mystical Life* (Londres, 1961). Algunas experiencias psicodélico-místicas han sido examinadas recientemente por R. E. L. Masters y Jean Houston (*The Varieties of Psychodelic Experience* [Nueva York, 1967]), quienes afirman que sólo 6 de sus 206 sujetos tuvieron «experiencias místicas» bajo la influencia de la droga psicodélica. «En casi todos los casos la experiencia comienza con un sentimiento de que el yo se disuelve en un ser sin límites. Durante este proceso el sujeto casi siempre tiene la experiencia de ser aprisionado en un torrente de luz sobrenatural» (*Varieties*, pág. 307). Una mujer de cuarenta y nueve años escribe: «Alrededor y a través de mí estaba la Luz, un trillón de cristales atomizados resplandeciendo con una incandescencia cegadora. Fui llevada por la luz a un éxtasis más allá del éxtasis» (ibíd., págs. 307-308). Un ingeniero de cincuenta y dos años habla de una energía, ni caliente ni fría, «que se experiencia cómo un fuego blanco y radiante» (ibíd., pág. 309). Otro sujeto (una «mujer muy sensible e inteligente de más de cincuenta y cinco años», que había estudiado literatura religiosa oriental durante veinticinco años, había practicado la meditación, conocía la experiencia de Huxley con la mescalina y había esperado algo similar al tomar LSD) dice: «Me convertí en una luz difusa que se rompió en una cosa que relampagueaba brillantemente y que luego explotó provocando una lluvia de rayos centelleantes —cada rayo pleno de una miríada de colores— oro, púrpura, esmeralda, rubí; y cada rayo cargado de una corriente que despedía luces chispeantes —ahí estaba

«experiencial» de las luces místicas; corresponden a fenómenos psíquicos auténticos; es decir, no son «imaginadas» voluntariamente ni inventadas racionalmente y clasificadas con el objeto de construir un «sistema» cosmológico o antropológico.

Con respecto al precepto tántrico *boddhicittaṃ notsṛjet*, podemos recordar la prohibición maniquea de emitir el semen y dejar embarazada a la mujer. El significado y la función de la retención seminal son sin duda diferentes en el maniqueísmo y en el tantrismo. Sin embargo, también en el maniqueísmo el *semen virile* es identificado con la luz cósmica y divina (véase más adelante, páginas 150-151).

Kuṇḍagolaka: *el juego y el bufón*

El ritual secreto tántrico presenta también otros paralelos con algunas ceremonias gnósticas. En la tradición tántrica hindú, el *maithuna* no implica necesariamente la retención del semen masculino.[38] Pero lo cierto es que tenemos poca información acerca de esas complicadas ceremonias sexuales cuyas finalidades son experiencias religiosas específicas. Así por ejemplo, en su voluminoso tratado *Tantrāloka*, el gran autor hindú del siglo XI, Abhinavagupta, describe el *maithuna* como un ritual tendiente a lograr *ānandaviśrānti*, «reposo en la bienaventuranza». Durante la unión ceremonial, «se alcanza el estado de reposo completo (*viśrāntidharma*), y todos los objetos fenoménicos se mezclan en el propio yo».[39] Pero como observan los autores de la obra más reciente sobre Abhinavagupta:

---

el éxtasis— toda identificación con el yo se había disuelto. No había ningún sentido de tiempo-espacio. Sólo una conciencia de ser» (ibíd., págs. 310-311).

38. Véase Bharati, *The Tantric Tradition*, págs. 266 y sigs.

39. J. L. Mason y M. V. Patwardhan, *Śāntarasa y Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics* (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1969), pág. 43, citando al *Tantrāloka*, verso 137, pág. 97. Durante el *maithuna*, escribe Abhinava, «Yo no existo, nadie existe» (verso 64, pág. 44). Según el comentario de Jayaratha, la finalidad del rito sexual es «revelar» o «sugerir» *ātmānanda* (Masson y Patwardhan, págs. 40-41).

> Los versos que se refieren realmente al coito están deliberadamente expresados en términos oscuros y simbólicos,[40] de manera que es muy difícil comprender bien lo que se quiere decir... Los pasajes que hablan de la eyaculación concreta de semen son los más oscuros. Según lo que se dice en la página 89 y en otros lugares, el rostro de la *śakti* es la *cakra* más importante, y parecería, aunque no estamos seguros de haber entendido correctamente los pasajes (por ejemplo, pág. 88), que el hombre eyacula en la boca de la mujer. Según las diversas citas de Jayaratha, es evidente que existió una literatura muy elaborada y seria sobre este tema, lamentablemente hoy perdida. Al referirse al difícil verso (número 128) de la página 91, Jayaratha explica que el semen debe ser traspasado ida y vuelta de la boca de la mujer a la del hombre, y finalmente vertido en un recipiente consagrado. Se citan para apoyar esta interpretación varios versos de los *āgamas*... El mismo Abhinava examina diversas formas de eyaculación basándose en autoridades antiguas.[41]

Al analizar los mismos pasajes del *Tantrāloka*, Tucci señala que la *kuṇḍagolaka* —es decir, la mezcla de semen y *śonita*, las secreciones femeninas— es recogida en el recipiente consagrado. El comentario de Jayaratha indica que la *kuṇḍagolaka* puede ser comida.[42] Al respecto escribe Tucci:

> Que tal cosa se pueda comer es algo confirmado por algunas prácticas seguidas en las iniciaciones superiores del rÑnin ma pa en el Tíbet, donde es evidente la gran influencia de la literatura tántrica śaiva. La razón es que la *kuṇḍagolaka* es homóloga a la *cit*, o *citta*, la Conciencia *ab initio* que existe dentro de nosotros, aunque prisionera

40. Sobre esos «lenguajes secretos», véase M. Eliade, *Yoga*, págs. 249 y sigs.; Bharati, *The Tantric Tradition*, págs. 164 y sigs.; D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, 2 vols. (Londres, 1959), 1:22 y sigs.

41. Masson y Patwardhan, *Śāntarasa*, pág. 42, n. 1. Pero Abhivana y Jayaratha «se preocupan por señalar que la razón de que se ejecuten esos rituales debe ser trascendental, no la sensualidad ni la codicia» (ibíd., n. 2).

42. *Tantrāloka* XXIX, estrofas 127-128, pág. 92, citado por G. Tucci, «Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhāra», *East and West* 18, números 3-4 (setiembre-diciembre de 1968): 289-292, esp. pág. 292, notas 15-16.

> en el tiempo y el espacio; la ceremonia —siempre y cuando no se realice por mero placer sino para alcanzar una comprensión plena del significado de la experiencia— reproduce el proceso de la creación (*visarga*) y reabsorción, y la reintegración en la realidad única, la Conciencia primigenia, Śiva, como pura potencialidad inconmovible.[43]

Un objeto gandhāra, recientemente dado a conocer e interpretado por Tucci, puede arrojar nueva luz sobre ese ritual secreto. Consiste en un velador de tres faces en las cuales están talladas tres imágenes. Una de estas imágenes se está masturbando. En la parte superior de la plataforma hay una cavidad rectangular vacía en la cual parece que se recogía la *kuṇḍagolaka*. Según la interpretación de Tucci, esta imagen gandhāra presenta las concepciones metafísicas de los rituales de una escuela tántrica, la akula.[44] «Gandhāra era un centro śaivita y algunas peculiares escuelas śaiva (como la escuela krama) se desarrollaron en Swāt.»[45] La importancia de este objeto ceremonial es encarecida por su antigüedad: siglo I o comienzos del siglo II d.C. Esto significa que las prácticas sexuales secretas documentadas en textos tántricos posteriores «eran ya comunes en algunas escuelas, cuyos nombres no conocemos con seguridad, que existían en algunas partes de la región noroeste del subcontinente indopaquistano, en el siglo I o a comienzos del siglo II d.C.».[46]

La paradoja alegre

El coito ritual, la conservación de emisiones genitales y su consumición ritual como sacramento también fueron practicados por los fibionitas, una de las sectas gnósticas licenciosas. Hablaremos de su extravagante teología después de analizar la secuencia dios-espíritu-

43. Ibíd., pág. 292.
44. *Kula* significa la Śakti, *akula* es Śiva; el *akulavīra* es un héroe solitario; él es todo, «él es no Śiva y no Śakti, es decir, es, más allá de ellos, uno» (ibíd., pág. 290).
45. Ibíd., pág. 292 y n. 18.
46. Ibíd., pág. 292.

luz-simiente en Irán y entre los gnósticos. Pero no debemos terminar estas notas sobre el *maithuna* tántrico sin destacar una vez más su carácter ceremonial. Hay que tener especialmente en cuenta la insistencia con que los autores tántricos acentúan que el *maithuna* es un tipo de actividad muy diferente de la relación sexual profana. La única conclusión parece ser que quienes la practican sin una preparación espiritual y técnica previa no descubrirán en ella nada que no pueda ofrecer el coito común. Por otra parte, debemos tener siempre presente que la doctrina tántrica básica, tanto en la tradición hindú como en la budista, tiene un carácter paradójico. Ya en la época upanisádica, la *gnosis* salvadora era suficiente para proyectar el *rishi* más allá del bien y del mal. «El que sabe esto, aunque haga muchísimas cosas malas, las consume todas y se vuelve puro, sin edad e inmortal» (*Bṛhadāraṇyaka Up.* V. 14. 8). Como lo expresa el autor tántrico Indrabhunti: «Por los mismos actos que un hombre arde en el infierno por miles de años, el yogui alcanza su salvación eterna».[47] Los tantras budistas están filosóficamente basados en la doctrina *mādhyamika* de la unidad de *nirvāṇa* y *saṃsāra*, de lo Absoluto (o «realidad última») y la experiencia humana (o «no ser»). La realización de esa unión de opuestos converge siempre en una situación paradójica. El *jīvan-mukta* hindú, el «liberado en vida», vive en el tiempo pero participa de la inmortalidad; está en la vida y, sin embargo, está «liberado», etcétera.[48] No menos paradójica es la situación de un boddhisattva, que, aun cuando

> tiene su morada en el nirvāṇa, se manifiesta en el *saṃsāra*, sabe que allí no hay seres (humanos), pero se esfuerza por convertirlos; está definitivamente pacificado (*śānta*); pero disfruta de los objetos del deseo (*kāmaguṇa*). Se deleita en las alegrías del *dharma*, pero se rodea abiertamente de mujeres, juegos y canciones, etcétera.[49]

47. *Jñānasiddhi*, 15, citado en Eliade, *Yoga*, pág. 263.
48. Véase *Yoga*, págs. 93 y sigs.
49. De la traducción china del *Avatamsaka* por Śikṣānanda, citado por Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, pág. 36 (la traducción del texto de Lamotte es mía).

Para la mente india, la libertad absoluta (*samādhi, nirvāṇa*, etcétera) puede ser expresada, aunque —así se admite— de una manera bastante imperfecta, sólo mediante una serie de coincidencias de opuestos. No debe sorprender que entre los métodos propuestos para conquistar tal paradójico modo de existir, el ascetismo más severo e innumerables técnicas de meditación coexistan con el *maithuna* y la consumición del *kuṇḍagolaka*.

El xvarenah *y el fluido seminal*

Según la tradición conservada en el *Dēnkart*, un libro pahlavi del siglo IX d.C., tres noches antes del nacimiento de Zaratustra su madre irradiaba tanta luz que toda la aldea estaba iluminada. Pensando que se trataba de un incendio terrible, muchos huyeron del poblado. Al regresar después, vieron que había nacido un niño de cuyo cuerpo emanaba una luz brillante.[50] También al nacer Frīn, madre de Zaratustra, parecía que la casa se había incendiado. Sus padres la vieron envuelta en una gran luz. Cuando Frīn tuvo quince años, irradiaba luz por dondequiera se moviese. El texto explica que su gran brillantez se debía al *xvarenah (xvar)* que había en ella.[51]

La madre del salvador recibe desde las alturas la luz incandescente que entrará en el cuerpo de Zaratustra y lo santificará. Pero cuando se escribieron esas leyendas, la biografía del profeta-salvador estaba ya casi completamente mitologizada. Por eso se dijo que Zaratustra había nacido de la *haoma*,[52] el líquido divino análogo al *soma* védico. Y como veremos, el *haoma* estaba «lleno de *xvarenah*».

50. *Dēnkart* 7. 2. 56 y sigs.; véase Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (París, 1963), pág. 289.

51. *Zātspram*, 5, traducido por Molé, pág. 284; véase *Dēnkart* 7. 2. 1 y sigs. Véase también Henry Corbin. *En Islam iranien*, 4 vols. (París, 1972), 4:319 (cuando nació el duodécimo imam, su madre «resplandecía con una luz que deslumbraba los ojos»).

52. Véanse los textos citados y examinados por Molé, *Culte, mythe, et cosmologie*, págs. 285 y sigs.

En último análisis, el *xvarenah* es representado por un fluido sagrado, seminal, luminoso e ígneo.

Aunque expuesta sistemáticamente sólo en tratados posteriores, la concepción es ciertamente mucho más antigua. En los textos avestas y gáthicos, el *xvarenah* es fundamentalmente una característica de los seres divinos. En el *Yašt* dedicado a Mitra, se afirma que desde la frente del dios «irrumpe el fuego ardiente que es el fuerte *xvarenah* real».[53] Otro *Yast* (XIX, 10), explica que Ahura Mazda posee *xvarenah* para «crear a todas las criaturas»[54] o, como dice el *Dēnkart*, para proteger su creación.[55] Aunque relacionado específica e insistentemente con la soberanía, el *xvarenah* no se restringe sólo a los reyes.[56] Cada

53. *Yašt* X, 127; Gershevitch data el himno en la segunda parte del siglo V a.C.; véase su libro *The Avestan Hymm to Mithra* (Cambridge, Inglaterra, 1959), pág. 3; véase G. Gnoli, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. s., 12 (1962: 95-128, esp. pág. 99; J. Duchesne-Guillemin, «Le *Xvarenah*», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica* 5 (1963): 19-31, esp. págs. 22 y sigs.

54. Véase Gnoli, «Aspetto», pág. 106. Sobre el *xvarenah* véase también Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran», *Antaios* 8 (1967): 528-49; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londres, 1961), págs. 150 y sigs.

55. Véanse los textos citados por Molé, *Culte, mythe, et cosmologie*, págs. 437 y sigs.

56. Véase ibíd., pág. 467. La posibilidad de influencias mesopotámicas sobre la concepción irania de la soberanía ha sido examinada recientemente por diversos estudiosos; véase, *inter alia*, G. Widengren, «The Sacral Kingship of Iran», en *La Regalità Sacra* (leiden, 1959), págs. 245-257; íd., *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), págs. 151 y sigs., 310 y sigs., 342 y sigs.; R. N. Frye, «The Charisma of Kingship in Ancient Iran», *Iranica Antiqua*, 4 (1964): 36-54; J. Gonda, «Some Riddles Connected with Royal Titles in Acient Iran», *Cyrus Commemoration Volume* 1 (1969): 29-46, esp. pág. 45; G. Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi», *La Persia nel Medioevo* (Roma, 1971), págs. 1-27, esp. págs. 20 y sigs. Desde el punto de vista morfológico, se puede comparar el *xvarenah* con el *melannu* mesopotámico, el «divino esplendor» que también es característico de los reyes; véase Elena Cassin, *La splendeur divine* (París y La Haya, 1968), esp. págs. 65 y sigs. («le *melannu* et la fonction royale»). Sobre ideas similares en Egipto, Siria y Grecia, véase George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition* (Baltimore y Londres, 1973, págs. 32 y sigs. La fuente probable de esas ideas parece ser la concepción arcaica, universalmente difundida, del resplandor sobrenatural de los seres divinos y semidivinos (véanse, *inter alia*, documentos tan diferentes

ser humano tiene su propio *xvarenah*; y en la renovación escatológica final (*frasa*) esa luz sobrenatural los adornará a todos: «la gran luz que aparece proveniente del cuerpo brillará continuamente sobre la tierra... Y [esta luz] verá su vestimenta, resplandeciente, inmortal, libre de vejez».[57]

Los textos no parecen concordar sobre la fuente original y la residencia permanente del *xvarenah*. Pero todos destacan su naturaleza supraterrestre. Ormuz produce *xvarenah* a partir de las luces infinitas y las preserva en fuego y agua.[58] Según el libro pahlavi *Zātspram* (35. 82), «la morada del *xvarenah* está en el fuego Varhrān», el fuego real por excelencia.[59] Pero un texto mucho más antiguo (*Yašt* VI. 1 y sigs.) afirma que «cuando el sol quema, los dioses distribuyen el *xvarenah*»; esta observación es importante, porque indica claramente el origen solar del fluido sagrado. En realidad, la etimología propuesta hace un siglo relacionaba el término *xvarenah* con *hvar*, «sol», y por consiguiente con el sánscrito *svar*.[60] Sólo parece una paradoja que otros textos afirmen que el *xvarenah* reside en las aguas y especialmente en el mar Vouru.kaša (véase, por ejemplo, *Yašt* VIII). Se dice que la diosa Anāhitā tiene una gran cantidad de *xvarenah* y que su río lleva el fluido iridiscente desde la cima de la montaña Hukairya hasta el mar Vouru.kaša.[61] Además, en los textos pahlavi se

---

como el Himno a Apolo 440 y sigs., el Himno a Deméter 275 y sigs., y la *Bhagavad Gītā* XI, 12 y sigs., etcétera). También es probable que el concepto tradicional de «fortuna» derive de creencias similares a la del *xvarenah*; véase Alessio Bombaci, «Qutlut Bolzun!», *Ural-Altäische Jahrbücher* 36 (1965): 284-291; 37 (1966): 13-43, esp. 36:22 y sigs.

57. *Zātspram*, trad. de Molé, *Culte, mythe, et cosmologie*, pág. 98; véase también pág. 475.

58. *Dēnkart*, 347, comp. y trad. de R. C. Zaehner, *Zurvān* (Oxford, 1955), págs. 359-371; véase *Molé, Cult, mythe et cosmologie*, pág. 436; véanse otras referencias en Gnoli, «Aspetto», pág. 103.

59. Véase Duchesne-Guillemin «Le *Xvarenah*», pág. 26.

60. Sin embargo, en 1943, H. W. Bailey, en su erudito libro *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books* (Oxford, 1943), propuso otra etimología: «las cosas buenas de la vida». Pero la interpretación de Bailey fue correctamente criticada por Duchesne-Guillemin («Le *Xvarenah*», págs. 20 y sigs.) y por Gnoli («Aspetto», pág. 98).

61. Véanse los textos citados por Gnoli, «Aspetto», págs. 100-102.

dice que la *haoma* blanca es encontrada en las aguas e identificada con Gōkarn, el árbol de la vida, situado en el centro del Vouru.kaša. Pero la *haoma* blanca está «llena de *xvarenah*» y es también un recipiente de éste.[62] La paradoja aparente de una substancia ígnea que reside en el agua no presenta dificultad si tenemos presente que las aguas simbolizan las posibilidades infinitas de la vida y la fertilidad, y también la fuente de la «inmortalidad».[63] Encontramos una situación similar en la cosmología védica: Agni existe en las Aguas; y Soma, aunque de origen celeste, es proclamado la esencia de la vida (la «simiente» por antonomasia) y el proveedor de inmortalidad. La simiente humana y animal es, por lo tanto, «ígnea» y «líquida» a la vez. Los textos pahlavi confirman la relación de *xvarenah* con «simiente».[64] El *Gran Bundahišn* I. 41 afirma que las simientes animal y humana están hechas de fuego, mientras que todo el resto de la creación fue producido a partir de una gota de agua.[65]

«Por lo tanto —concluye Gnoli— la simiente no es un mero equivalente de la luz; el fluido seminal no es el principio luminoso, el esplendor irradiante; pero es la substancia que contiene ese principio, y es también su vehículo.»[66] Todos los valores luminiscentes de la simiente proceden de la naturaleza «creativa» del *xvarenah*. En efecto, el *xvarenah* no sólo es «santo» (divino, supraterrestre), «poderoso» (realmente «hace» reyes y héroes), «espiritual» (engendra inteligencia, otorga sabiduría) y «solar» (y, por lo tanto, iridiscente); también es «creador». Por supuesto, la luz es cosmogónica por su

62. Para las referencias más importantes, véase ibíd., pág. 102.

63. Véase M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (París, 1949) [trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1974], págs. 173 y sigs.; Gnoli, «Lichtsymbolik», págs. 539 y sigs.; íd., «Aspetto», pág. 102.

64. Véase *Dēnkart*, pág. 347 (en Zaehner, *Zurvān*, págs. 369-371); Gnoli, «Aspetto», pág. 103.

65. Véase Zaehner, *Zurvān*, págs. 282-283; Gnoli, «Aspetto», págs. 110-111: «Retoma, pues, una vez más la concepción germinal de la luz y del fuego como instrumento y forma dentro de la cual se articula la creación poco a poco; sustancia, finalmente, del esperma humano y animal, la única cosa de todo lo creado que no procede de la gota de agua promordial» (pág. 111).

66. Gnoli, «Aspetto», pág. 121.

propio modo de ser. Nada puede «*existir* realmente» antes de la aparición de la luz. (En consecuencia, como veremos [págs. 150-151], la aniquilación cósmica, deseada por los gnósticos y por los maniqueos, sólo se puede cumplir mediante un proceso largo y complicado de extracción de partículas de luz, dispersas por el mundo, y su reabsorción final en una «altura» acósmica trascendente.) Pero sólo para un intelecto alerta la creatividad del principio luminoso es autoevidente. La cosmogonía y, en general, la creación de formas diferentes de vida son concebidas míticamente como procreación o «trabajo» divino. El carácter seminal del principio luminoso destaca la creatividad, la fertilidad y las inagotables ontofanías de la luz divina.

El maniqueísmo: la luz prisionera

No nos detendremos en los complejos mitos cosmogónicos, antropogónicos y escatológicos del maniqueísmo.[67] Aunque utilizó elementos iranios y mesopotámicos (mandeos), Mani creó su propia mitología básica, como tantos importantes gnósticos lo hicieron antes y después de él, y como todavía en el siglo XVIII William Blake se atrevió a hacerlo. Mani construyó una mitología de acuerdo con el *Zeitgeist* contemporáneo, que exigía un drama cósmico y divino patético, largo y complicado, que recurría a emanaciones, reduplicaciones, homologías macrocósmicas y otras instancias similares. El episodio que nos interesa es uno que figura en el comienzo mismo del drama cósmico, cuando una porción de la luz divina es capturada por el poder de la oscuridad.

67. Todos los hechos importantes y una bibliografía exhaustiva se pueden encontrar en H.-Ch Puech, *Le Manichéisme* (París, 1949) [trad. cast.: *Maniqueísmo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1957]; véase también Geo Widengren, *Mani and Manicheism* (Londres, 1965; edición original en alemán, 1961); una historia de la interpretación erudita occidental del maniqueísmo desde sus orígenes hasta el siglo XIX se encontrará en R. Manselli, *L'eresia del male* (Nápoles, 1963), págs. 10-27.

Al percatarse de que el Príncipe de la Oscuridad (= el principio del mal) se dispone a atacar al reino de la luz, el Padre de la Grandeza decidió no hacer frente él mismo al adversario. Él «evoca», es decir, emana a la Madre de la Luz, que a su vez proyecta una nueva hipóstasis, el Hombre Primordial. Con sus cinco hijos —quienes son, en realidad, su propio ser, una armadura consistente en cinco luces— el Hombre Primordial desciende a la frontera, pero es conquistado por la oscuridad, y sus hijos son devorados por los demonios. Esta derrota es el comienzo de la «mixtura» cósmica, pero es también la garantía del triunfo final de Dios (de la luz). Pues ahora la oscuridad (la materia) posee partículas de luz, y el Padre de la Grandeza, al preparar su liberación, prepara al mismo tiempo la victoria definitiva sobre la oscuridad. En una segunda creación, el Padre «evoca» al Espíritu Viviente, quien, avanzando hasta la frontera de la oscuridad, toma de la mano al Hombre Primordial y lo eleva hasta el paraíso de la luz, su hogar celeste. Después de vencer a los arcontes demoníacos, el Espíritu Viviente hace los cielos con sus pieles y la tierra con sus carnes y excrementos. También lleva a cabo una primera liberación de la luz, creando el sol, la luna y las estrellas con aquellas partes que no han sufrido mucho a consecuencia de su contacto con la oscuridad.

Por último, con el fin de rescatar las partículas de luz todavía cautivas el Padre emana al Tercer Mensajero. Este mensajero crea una gigantesca rueda cósmica que en la primera parte del mes lleva hacia arriba las partículas rescatadas de luz, hacia la luna, en una «columna de gloria». Durante la segunda mitad del mes, la luz es dirigida desde la luna al sol y por último al paraíso de la luz. Pero subsisten aún esas partículas que han sido tragadas por los arcontes. En consecuencia, el Tercer Mensajero se muestra a los arcontes masculinos como una hermosa virgen desnuda, radiante, mientras que a los arcontes femeninos se les aparece bajo la forma de un joven desnudo y luminoso. Dominados por el deseo sexual, los arcontes masculinos descargan su esperma y con éste las partículas de luz. De las simientes que caen sobre la tierra surgen árboles y plantas. Los demonios femeninos, ya preñados, abortan al ver al hermoso joven.

Arrojados a la tierra, esos abortos devoran tres vástagos de plantas y de esa manera asimilan partículas de luz.[68]

Alarmada por las tácticas del Tercer Mensajero, la materia, personificada como «Concupiscencia», decide crear una prisión más sólida para las partículas divinas restantes. Un demonio masculino y un demonio femenino, Asqualum y Namrael, devoran a todos los abortos monstruosos y luego tienen relaciones sexuales. Así fueron concebidos Adán y Eva. Como dice Puech, «nuestra especie nace, por lo tanto, de una serie de actos repugnantes de canibalismo y de sexualidad» (*Le manichéisme*, pág. 80). Pero en Adán está ahora reunida la cantidad mayor de la luz cautiva remanente. Adán y sus descendientes se convierten en el objeto principal de la redención.

No nos detendremos en el relato de su salvación, que sigue el patrón del rescate del hombre primigenio. Pero, por supuesto, la naturaleza demoníaca de la sexualidad fue la consecuencia mitológica de este mito sobre el origen del hombre. En efecto, la reacción sexual, y en especial la procreación, son malas, pues prolongan la cautividad de la luz en el cuerpo del descendiente.[69] Para un maniqueo, la vida perfecta implica una serie ininterrumpida de purificaciones, es decir, separaciones entre el espíritu (luz) y la materia. La redención corresponde a la separación de la luz respecto de la materia, en última instancia, al fin del mundo.

Mixtura y separación

Los elementos iranios e incluso indoiranios del mito maniqueo central han sido muy bien analizados por diversos estudiosos durante los cien últimos años. La importancia religiosa de la luz-semen, la teoría de la «mixtura» cósmica, la concepción de los «tres tiempos»

68. Véase F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme: I. La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* (Bruselas, 1908), esp. «La Séduction des Archontes», págs. 54-68; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), págs. 76 y sigs.; Puech, *Le Manichéisme*, págs. 79 y sig. y 173 y sig. (notas 324 y sig.).
69. Véase Puech, *Le Manichéisme*, pág. 88.

(el tiempo antes del ataque, el tiempo presente y el *eschaton*), la «seducción de los arcontes» y muchos otros episodios tienen antecedentes o paralelos en religiones iranias.[70] La ideología de la «separación», es decir, el deseo de poner fin al estado de «mixtura» (*gumešcin*), caracteriza a las religiones iranias desde su primera época hasta la rígida ortodoxia de los sasánidas. En un artículo reciente Gnoli explica que el sacrificio zaratústrico promueve esencialmente la «separación» soteriológica.[71] Al practicar correctamente el *yasna*, el sacrificador es capaz de alcanzar el estado de *maga*, una especie de «trance activo», que le confiere un poder (*xśathra*) de carácter mágico y, por lo tanto, una capacidad mística para ver (*čisti*), un conocimiento de realidades supranormales, inaccesible a los sentidos corporales.[72] En ese estado el sacrificador «separa» su esencia espiritual (*mēnōk*) de su ser concreto, corporal (*gētē*) y se identifica con el Ameša-Spenta.[73] Por otra parte, en el estado de *maga*, es decir, de «pureza», el hombre es «voluntad pura» (*axvapēčak*) y puede ejercer su «señorío» (*axvīh*), porque ha efectuado la transformación (*fraškart*), pasando del plano de la existencia *gētē*, dominada por el destino (*baxt*), al de la existencia *mēnōk*, de la acción libre (*kunišn*). Según Gnoli, esta concepción es el fundamento de la doctrina mazdeísta del libre albedrío (*āzātkām*), que proclama la posibilidad de liberarse de las cadenas de Heimarmene y entrar en el reino de la libertad.[74]

70. Véase, *inter alia*, Widengren, *Mani and Manicheism*, págs. 44 y sig., 54 y sig., 60 y sig.; íd. *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), págs. 299 y sig.

71. «Lo stato di "maga"», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n. s., 15 (1965): 105-117.

72. Esta *čisti* gáthica, análoga a la *citti* védica, es la «visión espiritual» (*mēnōk-vēnišnih*) o «visión anímica» (*jān-vēnišn*) examinada por los textos pahlavi; véase Gnoli, «Lo stato di "maga"», pág. 196; íd., «La gnosi iranica: Per una impostazione nuova del problema», en Ugo Bianchi, comp., *The Origins of Gnosticism*, págs. 281-290, esp. pág. 287.

73. Eso explica el doble aspecto, divino al par que humano, de los Ameša-Spenta en los *gāthas* y en los textos pahlavi. Explica asimismo la noción de *maga* como un estado de «pureza» o de «separación» (*apēčakīh*) opuesto al estado de mezcla (*gumēčakīh, gumēcišn*); véase Gnoli, «La gnosi iranica», pág. 287.

74. Véase «Lo stato di "maga"», págs. 114 y sigs.; «La gnosi iranica», págs. 287 y sigs.

Si es correcta la interpretación que Gnoli hace del *yasna*, entonces una técnica «mística» (es decir, «extática» y «gnóstica» a la vez) de separación era conocida en Irán desde los comienzos del zoroastrismo. No interesa poner de relieve las diferencias entre esta teología *maga* y la doctrina y las prácticas maniqueas de la «separación». La distinción básica concierne al origen, significado y finalidad de la creación de la vida cósmica y de la existencia humana. Para Zaratustra, la creación no era obra de arcontes demoníacos sino de Ahura Mazda. El mundo se corrompió después; por esta razón la «separación» es el primer deber de todo creyente.

No corresponde examinar aquí el problema, de gran importancia, del origen y la historia de tantas religiones, filosofías, sectas y gnosis centradas en la idea de «separación» y que prometen los medios para alcanzarla. Nos limitamos a señalar que desde aproximadamente el siglo VI a.C. en India e Irán, y desde el siglo V en el mundo grecooriental, muchas metafísicas, soteriologías y técnicas místicas que procuraban alcanzar la libertad absoluta, la sabiduría o la redención implicaban la «separación» como una etapa preliminar o como el fin último (por ejemplo, el sāṃkya-yoga, el budismo, el zoroastrismo, el orfismo y, en la época helenística y en el cristianismo primitivo, el gnosticismo, el hermetismo, la alquimia, etcétera). Fue especialmente el gnosticismo el que elaboró en alto grado la ideología y las técnicas de la «separación». Y casi siempre el modelo de la redención gnóstica se formula en función de la luz que es separada de la oscuridad.[75] Con variaciones menores, aunque significativas a veces, todos los textos gnósticos presentan una teología mitologizada, una cosmogonía, una antropología y una escatología similares o paralelas

75. Desde luego, en épocas helenísticas la Luz era el típico equivalente verbal e iconográfico de Dios o los seres divinos, e imágenes similares fueron empleadas en el judaísmo y el cristianismo primitivo; véanse las bibliografías citadas en *M et A*, págs. 65 y sigs., y notas 86-95. Véase también F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik* (1962); C. Colpe, «Lichtsymbolik in alten Iran und antiken Judentum», *Studium Generale* 18, nº 2 (1965): 118 y sigs.

a las maniqueas. Por lo menos algunas de las sectas gnósticas más importantes preceden cronológicamente en la actividad misionera de Mani. Tanto el gnosticismo como el maniqueísmo consideraban que el mundo había sido creado por poderes demoníacos, los arcontes, o por su caudillo, el demiurgo. Los mismos arcontes crearon más tarde al hombre, y lo hicieron sólo para mantener cautivo al *pneuma*, la «chispa» divina caída desde las alturas. Para «despertar» al hombre y liberar su *pneuma*, y revelar la *gnosis* verdadera, los mensajeros descendieron desde el mundo de la luz. La redención significa esencialmente la liberación de ese «hombre interior» celestial, divino y su vuelta a su reino nativo de la luz.[76]

Los fibionitas: la santificación mediante el semen

Por estar en posesión de la *gnosis*, los *pneumatikoi* se consideraban liberados de la condición humana, por encima de las reglas sociales y las prohibiciones éticas —una situación que tiene paralelos en otras partes del mundo, pero especialmente en la India—. En realidad, la libertad de los gnósticos para practicar el ascetismo o el libertinaje sexual hace recordar uno de los *rishis* upanisádicos o a los yoguis tántricos. El paralelo más notable de los ritos sexuales śaiva y tántrico [véanse las páginas 138-143] es ciertamente el de la secta gnóstica de los fibionitas. Nuestra fuente principal es Epifanio, quien en su juventud frecuentó las reuniones de los fibionitas en Alejandría y leyó varios de sus libros.[77] En esas reuniones, escribe Epifanio:

76. «En la escala del drama divino total, este proceso es parte de la restauración de la totalidad de la deidad, que en tiempos precósmicos fue perjudicada por la pérdida de partes de la substancia divina. Sólo a través de éstas la deidad se ve comprometida en el destino del mundo, y para recuperarlas su mensajero interviene en la historia cósmica» (Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2ª ed. aumentada [Boston, 1963], pág. 45).

77. En *Panarion* 26. 8. 1, Epifanio cita los títulos de algunos de estos libros: *Preguntas de María*, *Revelaciones de Adán*, *Libro de Noria*, *Evangelio de Eva*, etcétera; véase S. Benko, «The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to

Sirven comidas sabrosas, carne y vino aunque sean pobres. Cuando de esa manera han comido juntos y, por así decirlo, tienen llenas hasta las venas, el excedente de su fuerza se convierte en excitación. El hombre, apartándose de su esposa, le dice: «Levántate y haz el amor con el hermano» («Realiza el *agapē* con el hermano»). Entonces los infortunados se unen entre sí, y me abochorna decir las cosas vergonzosas que hacen... pero no me avergonzará decir las cosas que no se avergüenzan en hacer, para así provocar horror en quienes sepan de sus prácticas impúdicas. Después de haber copulado con la pasión de la fornicación elevan su propia blasfemia a los cielos. La mujer y el hombre toman con sus manos el líquido de la emisión del hombre, se ponen de pie, se vuelven hacia el cielo, sus manos manchadas de suciedad, y rezan como lo hacen los llamados *stratiotikoi* y *gnostikoi*, ofreciéndole al Padre de la naturaleza de todo lo que tienen en sus manos, y dicen: «Te hacemos esta ofrenda, el cuerpo de Cristo». Y entonces comen su propia ignominia y dicen: «Éste es el cuerpo de Cristo y ésta es la Pascua por cuya gracia nuestros cuerpos sufren y están obligados a confesar el sufrimiento de Cristo». Y lo mismo ocurre con la mujer, cuando está en su flujo de sangre; recogen la sangre de la menstruación de su suciedad y la comen juntos y dicen: «Ésta es la sangre de Cristo».[78]

Epiphanius», *Vigiliae Christianae* 2 (1967): 103-119, esp. págs. 104 y sigs. Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, 2 vols. (París, 1958), 1:182 (= *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* [Nueva York, 1960], págs. 159, 163), afirma que *La hipóstasis de los arcontes*, en la biblioteca de Nag Hammadi (nº 39 según Doresse), es un epítome del *Libro de Noria*. Doy las gracias a Jonathan Smith por haberme señalado la traducción de *La hipóstasis de los arcontes* realizada por J. Leipoldt y H. M. Schenke en *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag'Hammadi* (1960). Schenke niega la relación de esa obra con el *Libro de Noria*, pero estudios más recientes la han confirmado; véase R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Londres, 1968), págs. 125 y sigs.

78. *Panarion* 26. 17. 1 y sigs., traducción (algo modificada) de Benko, «The Libertine Gnostic Sect», págs. 109-110. El texto fue examinado por Leonhard Fendt, *Gnostische Mysterien: Ein Beitrag zur Geschichte des christlischen Gottesdienstes* (Munich, 1922), pág. 3-29, y H. Leisegang, *La Gnose*, trad. J. Gouillard (París, 1951), págs. 129-135; véase también Alfonso M. di Nola, *Parole segrete di Gesú* (Turín, 1964), págs. 87-90. Hay algunas otras referencias a estas prácticas

Esos ritos extraños e ignominiosos se relacionaban con la cosmología y la teología de los fibionitas, según la cual el Padre (o Espíritu Primordial) engendró a Barbelo (llamada también Prounikos), que vivía en el octavo cielo. Barbelo procreó a Ialdabaoz (o Sabaoz), el creador del mundo inferior. En consecuencia, todo lo creado y viviente, en primer lugar y principalmente los arcontes —los gobernantes del mundo inferior— tenía una chispa del poder de Barbelo. Pero cuando oyó que Ialdabaoz decía: «Yo soy el Señor y no hay otro fuera de mí» (Isaías 45,5), Barbelo comprendió que la creación del mundo había sido un error y empezó a llorar. A fin de recuperar poder, «apareció ante los arcontes como una mujer hermosa, los sedujo y, cuando tuvieron una eyaculación, ella recogió su esperma, que contenía el poder que le pertenecía originalmente».[79] Así, la salvación era esperada y realizada dentro de una perspectiva cósmica. Los nicolaítas ya habían proclamado: «Recogemos la *dynamis* de Prounikos de los cuerpos mediante los fluidos del poder procreador (*gonē*) y la sangre menstrual» (*Panarion* 25. 3. 2). Los fibionitas fueron todavía más lejos:

> El poder que hay en la menstruación y en el esperma lo llaman ellos *psyche*, que debe ser recogido y comido. Y toda vez que comemos, carne o vegetales o pan o cualquier otra cosa, le hacemos un favor a las criaturas porque juntamos *psyche* de todas las cosas (...).

---

de los fibionitas, las más importantes de las cuales se hallan en *Pistis Sophia*, cap. 147, y en el *Libro segundo de Jeû*, cap. 43; véase Benko, págs. 112-113. Por lo tanto, la secta existió al menos un siglo antes de que Epifanio escribiera su informe. Algunos de los relatos de Epifanio han sido confirmados por los documentos de Nag Hammadi; véase Doresse, *Les livres secrets*, 1:282 (= *The Secret Books*, pág. 250). Véase Benko, págs. 113 y sigs., sobre otras sectas gnósticas que practicaban aberraciones sexuales parecidas. Frendt señaló (págs. 3-5) las características litúrgicas de las ceremonias orgiásticas descritas por Epifanio, y Benko (págs. 114-119) sostuvo convincentemente sus presupuestos cristianos. Menos convincente es, empero, la hipótesis de Fendt sobre las influencias de la Diosa Madre (págs. 8 y sigs).

79. Benko, «The Libertine Gnostic Sect», pág. 117, resumiendo *Panarion* 25. 2. 2 y sigs.

> Y ellos dicen que es la misma *psyche* la que está esparcida en animales y bestias, peces, serpientes, hombres, vegetales, árboles y todo lo que es producido (*Panarion* 26. 9. 3-4).

Por esa razón la procreación es a la vez un error y un crimen: vuelve a dividir la *psyche* y prolonga su estancia en el mundo.[80]

Cabe decir que la finalidad esencial de los rituales sexuales de los fibionitas era, por una parte, acelerar la reintegración del estadio precosmogónico, es decir, el «fin del mundo» y, por otra, acercarse a Dios mediante una «espermatización» progresiva. En efecto, el esperma no sólo es comido sacramentalmente, sino que también ocurre, según Epifanio, que cuando entran en un estado de desenfreno (¿éxtasis?) durante sus ceremonias, untan sus manos y cuerpos con sus propias emisiones y «rezan por alcanzar, mediante esta práctica, una conversación libre con Dios».[81]

Como ha señalado Leisegang, se puede encontrar una justificación teológica en la Primera carta de Juan (3,9): «Todo el que ha nacido de Dios no obra pecado, porque el germen de Dios permanece en él, y no puede pecar, porque ha nacido de Dios». Además, de acuerdo con la tradición estoica del *logos spermatikos*, entendido como un *pneuma* ígneo, el semen humano contiene un *pneuma*, gracias al cual el alma se forma en el embrión.[82] La teoría estoica fue la consecuencia lógica del hecho de que Alcmeón de Crotona había localizado la simiente en el cerebro,[83] es decir, en el mismo órgano en el cual se suponía residía el alma, *psyche*. Como señala Onians, para Platón la *psyche* es «simiente», *sperma* (*Timeo* 73c), «o

80. Ibíd. Se puede apreciar cómo el mito gnóstico central puede ser valorado diferentemente; véase la interpretación maniquea anteriormente, en la pág. 151.

81. *Panarion* 26. 5, trad. en Benko, «The Libertine Gnostic Sect», pág. 110.

82. Hay que tener también en cuenta que en la traducción griega del Antiguo Testamento el *pneuma* de Dios se movía sobre las aguas; por lo tanto, el *pneuma hagion* era el esperma divino, generador de vida; véase Leisegang, *La Gnose*, pág. 134, y esp. su *Pneuma Hagion* (Leipzig, 1922), págs. 71-72, donde se examinan también las concepciones médicas y filosóficas griegas.

83. Véase R. B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge, Inglaterra, 1951), pág. 115.

más bien está en la "simiente" (91a), y esta "simiente" se halla encerrada en el cráneo y en la columna vertebral (73 y sigs.)... Respira por el órgano genital (91b) ... La opinión de que la simiente era en sí misma aliento o tenía aliento (*pneuma*) y que la propia procreación era un respirar o soplar, está formulada de manera muy explícita en Aristóteles».[84]

Volviendo a los fibionitas, no tenemos todavía suficiente información sobre sus rituales y creencias para establecer una comparación adecuada con el *maithuna* tántrico evocado por Abhinavagupta y la ceremonia śaiva del *kuṇḍagolaka*. Todos esos sistemas parecen tener en común la esperanza de que la unidad espiritual primordial puede ser recobrada mediante el placer erótico y la ingestión de semen y menstruo. En los tres sistemas las secreciones genitales representan los dos modos divinos de ser, el dios y la diosa; en consecuencia, su ingestión ritual aumenta y acelera la santificación de los celebrantes. Pero en todas esas escuelas la homologización original divinidad-espíritu-luz-esperma se halla entremezclada con otras concepciones arcaicas y no menos significativas (por ejemplo, la biunidad divina, con su implícita importancia religiosa del elemento femenino, la androginización espiritual del celebrante, etcétera).

Una morfología de los fotismos

Resumiendo, encontramos las siguientes ideas predominantes:

1. La «separación entre el espíritu divino (luz) y la materia (oscuridad demoníaca) es un tema dominante en las especulaciones religiosas y filosóficas y en las técnicas místicas de la época helenística y del cristianismo primitivo, pero hay testimonios de que existía anteriormente en Irán y en India.
2. Aproximadamente en el mismo período las ecuaciones Dios

84. Ibíd., págs. 119-120.

(espíritu) = luz, y hombre primordial (espíritu, *pneuma*) = luz, fueron muy frecuentes entre los gnósticos, los mandeos,[85] los hermetistas[86] y los maniqueos. Ambas ecuaciones parecen ser características del *Zeitgeist* helenístico, y contrastan con los horizontes espirituales de la Grecia clásica, el Antiguo Testamento y el cristianismo.

3. Para los gnósticos[87] y los maniqueos, la redención consiste en recoger, salvar y llevar al cielo las chispas de la luz divina que están escondidas en la materia viviente, en primer término y principalmente en el cuerpo del hombre.

4. Aunque conocida por algunas otras sectas gnósticas,[88] la ecuación luz = *pneuma* = semen desempeña un papel central sólo entre los fibionitas (y las sectas que se relacionan con éstos) y los maniqueos. Pero mientras que los últimos, basándose sobre la misma ecuación, menospreciaban el acto sexual y exaltaban su ascetismo severo, los fibionitas elogiaban las orgías sexuales más abyectas y practicaban la absorción sacramental del *semen virile* y los flujos menstruales, preocupándose únicamente de evitar la preñez. Similares orientaciones divergentes —un ascetismo extremo por un lado y rituales orgiásticos por el otro— se pueden encontrar en la India de los tiempos de las *Upanisad*; y también es cierto que sólo en la India hay testimonios de la ingestión ceremonial de se-

85. Véase, *inter alia*, E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford, 1960), págs. 15, 23-24, 76-77, etcétera. Véase Kurt Rudolph, «Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion», *History of Religions* 8 (1969): 210-235.

86. Véase, por ejemplo, A. D. Nock y A.-J. Festugière, comps., *Corpus hermeticum*, 4 vols. (París, 1954), 1:4, 1:6, etcétera; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. (París, 1949-1950), esp. 3: 106, 4:241 y sigs.

87. Véase *Pistis Sophia*, citada y examinada por Leisegang, *La Gnose*, págs. 242 y sigs.; véase Doresse, *The Secret Books*, págs. 66 y sigs.

88. La ecuación de luz y esperma fue también conocida por los setianos; véase Hipólito, *Elenchos* V. XIX. 13-15. Véase Ireneo, *Adversus Haereses* I. VII. 2 (Harvey, 1:118) acerca de Marco, el fundador de la secta marcosiana, quien le propuso a una mujer que lo recibiera sexualmente, como «la simiente de luz»; citado y examinado por E. Goodenough, *Jewih Symbols in the Greco-Roman Period*, 6:103.

creciones genitales entre algunas sectas śaiva y tántricas (véase págs. 138-143).

5. Las experiencias extáticas de luces de diferentes colores durante el *maithuna* son citadas por algunos autores tántricos (véase págs. 139-141). Tucci precisa que se trata de influencias maniqueas; pero experiencias fóticas similares, que entrañan colores diferentes en un orden específico, son frecuentes durante las meditaciones yóguicas (véase pág. 140). También son conocidas en el yoga taoísta y la alquimia, y en el Tíbet se afirma que son experimentadas durante la agonía de la muerte e inmediatamente después.

6. En los documentos gnósticos de que disponemos no se habla de fotismos inducidos por la unión sexual ni, en general, de experiencias de diferentes colores «místicos»; la única alusión importante que conozco es el viaje extático descrito en la *Paráfrasis de Sem* (número 27 en la biblioteca descubierta en Chenoboskion). Recordando las visiones de su ascensión extática, Sem habla de las nubes de distintos colores a través de las cuales pasó: «Así, la nube del Pneuma es como un berilo sagrado; la nube de Himeneo semeja una esmeralda resplandeciente; la nube de Silencio es como un amaranto delicioso; y la nube de Mesotes es como un jacinto puro».[89]

La experiencia extática de luces de colores diferentes desempeñará un papel importante en el misticismo islámico, especialmente en el ismailí, cuyas relaciones con la gnosis helenística y las tradiciones iranias han sido señaladas por Henry Corbin.[90] Las ex-

89. Véase Doresse, *The Secret Books*, pág. 146.

90. De la vasta producción de Henri Corbin, podemos citar las siguientes obras: *Avicenna and the Visionary Recital*, trad. de W. R. Trask (Nueva York, 1960) [trad. cast.: *Avicena y el relato visionario*, Barcelona, Paidós, 1995]; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trad. de Ralph Manheim (Nueva York, 1969) [trad. cast.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Barcelona, Destino, 1993]; «Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes», *Eranos-Jahrbuch* 23 (1953): 151-250; «Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien», en *Ombre et lumière* (París y Bruselas, 1961), págs. 135-257. Por supuesto, la teología de la luz islámica tiene una fuente y una justificación

periencias fóticas eran conocidas por los sufíes desde épocas muy tempranas.[91] Sin embargo, fue sobre todo Najmoddîn Kobrâ (1220) quien describió e interpretó sistemáticamente las visiones de luces de colores como momentos específicos de un itinerario extático. Basta con leer diversos pasajes de su gran obra, *Las manifestaciones de la belleza y los perfumes de la majestad*, traducida al francés e interpretada brillantemente por Corbin,[92] para comprender que estamos frente a una nueva y grandiosa revalorización de la experiencia bien conocida de las luces místicas de múltiples colores. Pero, basándome en los documentos presentados y estudiados por Corbin, diría que el valor «seminal» de la luz parece haber sido ignorado, aunque sí están presentes los temas cosmogónicos y cosmológicos.[93]

Un ejemplo sudamericano: «Padre Sol», simbolismo sexual fótico y visiones alucinatorias

Un paralelo notable de algunas de las teologías de la luz que hemos expuesto antes lo encontramos entre los desanas, una pequeña tribu de habla turano que vive en las selvas ecuatoriales del río Vaupés en la Amazonia colombiana. Los desanas representan un nivel cultural bastante arcaico; menosprecian la pesca y la horticultura

---

coránicas; véase Corán XXIV. 35: «Dios es la luz del cielo y de la tierra... una luz por encima de la luz, etcétera»; véase G.-C. Anawati y Louis Gardet, *Mystique musulmane* (París, 1961), págs. 56 y sigs.

91. Sohrawardi examina las quince categorías de fotismos experimentados por los místicos; véase Corbin, «Physiologie de l'homme de lumière», pág. 18 y n. 62.

92. Véase ibíd., págs. 186 y sigs. Sobre la «luz verde», véase ibíd., págs. 199 y sigs.; sobre la «luz oscura», ibíd., págs. 228 y sigs.

93. Una situación similar parece haber caracterizado las experiencias luminosas en el misticismo cristiano y la alquimia medievales. Véase E. Benz, *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart, 1969), esp. págs. 94 y sigs., 326 y sigs.; véase C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, trad. R. F. C. Hull, 2ª ed. (Princeton, N.J., 1968); íd., *Alchemical Studies*, trad. R. F. C. Hull (Princeton N.J., 1967), s. v. «luz».

y exaltan la caza. Puesto que he examinado el conjunto de las ideas religiosas e instituciones de los desanas en otro lugar,[94] me limitaré aquí a un análisis del papel que desempeña en el culto el Padre Sol, eternamente existente, y el ámbito de su creatividad.

De la luz dorada y amarilla del Padre Sol ha emanado la totalidad de la creación. El Sol creador no es realmente idéntico al astro que está en el cielo; es más bien el principio creador que continúa existiendo como tal y que, aun cuando invisible, puede ser conocido por la influencia benefactora que emana de él. Después de concluir su actividad creadora, el Sol se retiró a *Axpikon-día*, la zona paradisíaca subterránea. Sin embargo, envió como representante suyo al astro que vemos hoy en el firmamento, mediante el cual continúa ejerciendo su poder al otorgar luz, calor, protección y, especialmente, fertilidad.[95] La energía del Sol se expresa por el calor y la luz áurea, que tiene carácter de semen.[96] Todas las figuras divinas fueron creadas por el Padre Sol para proteger su creación. Estos intermediarios son representantes del Sol. Por lo tanto, en última instancia toda la energía cósmica, la vida universal y toda fertilidad dependen del Padre Sol.[97]

Según un mito dado a conocer recientemente por Reichel-Dolmatoff,[98] la humanidad fue engendrada por gotas de semen que cayeron de los rayos solares. El Padre Sol ordenó a cierto personaje mítico, Pamurimaxé, que guiara a los antepasados de las tribus del río Vaupés a los territorios que habitan en la actualidad. El viaje se

94. Véase M. Eliade, «South American High Gods», segunda parte, *History of Religions* 10, nº 3 (febrero de 1971): 234-266, esp. págs. 261-269 y la bibliografía citada en nº 83. La fuente principal es G. Reichel-Dolmatoff, *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés* (Bogotá, 1968), ahora disponible también en versión inglesa: *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Chicago, 1971).

95. Reichel-Dolmatoff, Desana, págs. 31 y sigs.

96. Ibíd., pág. 72.

97. Ibíd., pág. 58; véase también pág. 33.

98. Reichel-Dolmatoff, «El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteriopsis caapi*», *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 13, nº 51 (Bogotá, 1969): 327-345, esp. pág. 330.

efectuó en una gran canoa, que era también una serpiente gigante. El simbolismo sexual implícito en esto lo confirma la etimología del nombre Pamuri, una palabra que sugiere un falo que eyacula, es decir, el Padre Sol que envía a un nuevo creador para poblar la tierra.[99]

El sexo es la fuente de la vida, pero puede asimismo acarrear muerte, caos y destrucción. El Padre Sol tuvo relaciones incestuosas con su hija, que después murió, pero a la cual él pudo resucitar fumigándola con humo de tabaco.[100] El crimen del incesto estuvo seguido por un período de caos, durante el cual aparecieron en enormes cantidades bestias y demonios que pusieron en peligro la vida misma del mundo. Pero el creador restableció el orden proclamando la prohibición del incesto; formuló así la primera y más importante regla ético-social.[101]

Los desanas afirman que el alma es un elemento luminoso que posee luminosidad propia, otorgada por el Sol al nacer cada ser humano. Cuando un alma es amenazada peligrosamente por fuerzas mágicas, se evocan tres clases de luces solares para reforzarla. La luminosidad interna del alma sólo es visible para los iniciados, es decir, chamanes (*payé*) y sacerdotes (*kumú*).[102]

El alma de un *payé* es comparada con un fuego cuya luz penetra la oscuridad y hace visible todo; se la imagina como una llama que emite una luz similar a la solar. Un *payé* carece de poder si no tiene el conocimiento otorgado por la luz, pues «él es una parte de la luz del Sol». Al igual que la luz solar, la luz del alma del chamán es amarillo-oro; en otras palabras, «representa las virtudes fertilizantes del Sol».[103] Todo *payé* lleva colgado del cuello un cilindro de cuarzo blanco o amarillo, llamado «falo del Sol». Además, cualquier cuarzo

99. Véase Reichel-Dolmatoff, *Desana*, pág. 18; sobre el mito del viaje, véase págs. 40 y sigs.

100. Ibíd., pág. 20. Por supuesto, el mito explica el origen de la menstruación y la fumigación ritual de las muchachas menstruantes.

101. Ibíd., pág. 42.

102. Ibíd., pág. 46.

103. Ibíd., pág. 98.

o cristal representa el *semen virile*.[104] El sacerdote (*kumú*) es considerado un personaje luminoso, en mayor grado aún que el *payé*. Emite una gran cantidad de luz interior, una llama brillante —invisible para los no iniciados— con la cual descubre el pensamiento de otros.[105]

Para los desanas, por lo tanto (y lo mismo vale con respecto a todas las tribus tucano del área del Vaupés), el Padre Sol es no sólo un dios creador superior, sino también *fons et origo* de todo lo sagrado del universo. Hay, en consecuencia, una conexión íntima entre luz solar, santidad, creatividad y sexo. Todas las ideas, personajes y actividades religiosas tienen también un significado sexual. Se puede buscar la razón de este pansexualismo hierofánico en la identificación de la luz y el calor solares con el origen y la perpetuación de la vida cósmica y la vida humana. El Padre Sol es uno con el fundamento del ser: su actividad cósmica, y también su actividad espiritual, son consecuencia de su plenitud ontológica. Crea por emanación, y este tipo de cosmogonía y teogonía es asimismo el modelo ejemplar para la actividad espiritual propia del hombre. El Padre Sol permanece invisible, aunque la luz solar es la fuente de la vida y de la sabiduría; tampoco es posible ver la luz interior del sacerdote y del chamán, pero es percibida en —y mediante— sus resultados.

Puesto que la luz solar es concebida como un *semen virile* divino y procreador, es comprensible que las visiones iridiscentes extáticas provocadas por el *yagé*, una planta alucinógena, hayan sido comparadas con un acto sexual. Los tucanos dicen que durante el coito el hombre se siente «sofocado» y «ve visiones».[106] Según un mito, la Mujer-*yagé* fue fecundada a través de los ojos. Encontramos en los tucanos la equivalencia ojos-vagina. El verbo «fecundar» deriva de las raíces «ver» y «depositar».[107]

La ceremonia de beber *yagé* se efectúa tres o cuatro veces por

104. Ibíd., págs. 99-100.
105. Ibíd., págs. 105 y sigs.
106. Reichel-Dolmatoff, «El contexto cultural», pág. 331.
107. Ibíd.

año, en días que son determinados por el sacerdote (*kumú*), quien la anuncia durante una fiesta o alguna reunión. Sólo se permite participar a hombres de treinta años o más. Las mujeres están presentes y alientan a los celebrantes con canciones,[108] también ríen con desprecio cuando alguno de los hombres más jóvenes, vencido por las náuseas, abandona de prisa la cabaña. El mito del origen del culto dice que la Mujer-*yagé* sobrenatural dio a luz un niño que tenía «la forma de la luz; era humano, pero era luz; era *yagé*».[109]

Antes y durante la bebida del *yagé*, se recitan ceremonialmente el mito cosmogónico y las genealogías míticas tribales. El papel del sacerdote es predominante, porque él les explica a los participantes las visiones que tienen. Al comienzo, el participante siente soplar un fuerte viento; el *kumú* le dice que está ascendiendo a la Vía Láctea. Luego desciende al *Axpikon-día*, el paraíso subterráneo, y ve luces áureas cada vez más intensas, hasta que tiene la impresión de una lluvia de cuerpos luminosos. La segunda fase empieza con la llegada al paraíso subterráneo, donde percibe múltiples formas de colores diferentes; el *kumú* explica que ésas son diversos seres divinos y la hija del Sol.

El acto de beber *yagé* es expresado por un verbo que significa «beber y ver», y se interpreta como un *regressus* al útero cósmico, es decir, al momento primigenio en que el Padre Sol comenzó la creación. De hecho, las visiones repiten la teogonía y la cosmogonía; los participantes ven cómo el Padre Sol creó a los seres divinos, el mundo y al hombre, y cómo se establecieron las instituciones sociales y

108. Las mujeres cantan: «¡Beban, beban! ¡Para eso hemos nacido! ¡Beban, beban! Porque es de nuestro oficio. Bebiendo conozcan todas las tradiciones de sus padres. Bebiendo tendrán valor. ¡Nosotras los ayudamos!» (Reichel-Dolmatoff, *Desana*, pág. 132).

109. Reichel-Dolmatoff, «El contexto cultural», pág. 331. En cada planta de *yagé*, los desanas distinguen ramas o porciones de diferentes colores (verde, rojo, blanco) que relacionan con el color visto durante las visiones alucinatorias (ibíd., pág. 332). Véase también M. J. Harner, «Cosmos Themes in South American *Yagé* Experiences», en *Hallucinogens and Shamanism*, comp. de M. J. Harner (Nueva York, 1973), págs. 155-175; Claudio Narango, «Psychological Aspects of the *Yagé*», ibid., págs. 176-190.

las normas éticas. La finalidad de la ceremonia del *yagé* es fortalecer la creencia religiosa; en efecto, el participante puede ver que la teogonía y la cosmogonía tribales son verdaderas. Además, las visiones permiten un encuentro personal con los seres sobrenaturales, que se interpreta en términos sexuales. Un nativo que fue educado por los misioneros dice: «Tomar *yagé* es un coito espiritual; es, como dice el sacerdote, la comunión espiritual».[110] También se afirma que quien toma *yagé* «muere»,[111] porque el regreso al útero cósmico es equivalente a la muerte.

No corresponde examinar aquí las relaciones entre las experiencias alucinatorias y la teología y mitología tucano.[112] El sacerdote (*kumú*) que transmite el significado tradicional de las visiones a las generaciones más jóvenes desempeña un papel decisivo. Pero el fundamento de todo el sistema religioso es el *theologoumenon* del Padre Sol y, como consecuencia, la connaturalidad de luz, espíritu y semen. Si todo lo que existe, vive y procrea *es* una emanación del Sol, y si la «espiritualidad» (inteligencia, sabiduría, clarividencia, etcétera) participa de la naturaleza de la luz solar, se infiere que cualquier acto religioso tiene, al mismo tiempo, un significado «seminal» y un significado «visionario». Las connotaciones sexuales de las experiencias de la luz y las visiones alucinatorias se presentan como consecuencia lógica de una teología solar coherente. En realidad, a pesar de su evidente simbolismo sexual, la ceremonia del *yagé* no tiene ningún aspecto orgiástico. La experiencia alucinatoria se aprecia esencialmente por su naturaleza luminosa y extática; su significación erótica deriva de la teología solar, esto es, del hecho de que el *Padre* Sol *engendró* todas las cosas y, por lo tanto, la luz solar *es* «seminal».

110. Reichel-Dolmatoff, «El contexto cultural», pág. 336.

111. Ibíd., pág. 335; véase *Desana*, pág. 132.

112. No disponemos todavía de ningún buen trabajo sobre la mitología mundial de las plantas alucinógenas, es decir, una recopilación de todos los mitos de origen de esas plantas, sus personificaciones mitológicas, y las evaluaciones religiosas de las visiones alucinatorias, etcétera. Véase Marlene Dobkin del Ríos, «The Non-Western Use of Hallucinatory Agents», en *Drug Use in America: Problem in Perspective* (Washington, D.C., 1973), 1:1.179-1.325.

El ejemplo de los desanas ilustra admirablemente cómo un tipo específico de religión solar pueden valorar las experiencias de la luz e integrar las visiones alucinatorias en las estructuras de un universo extático. Algunas de las equivalencias de los desanas (por ejemplo, luz = esperma) recuerdan una de las expresiones orientales y mediterráneas. En verdad, comparados con la teología, la mitología y el ritual alucinógeno, bien estructurados, de los desanas, aun los mejores textos tántricos y gnósticos parecen poco claros e incompletos.[113]

Por último, el ejemplo desana nos muestra en qué sentido y medida las experiencias extáticas, alucinatorias o no, pueden enriquecer y reestructurar un sistema religioso tradicional. Es evidente que la serie de equivalencias luz-espíritu-semen-dios, etcétera, permanece «abierta»; es decir, que las experiencias fóticas básicas pueden recibir significados nuevos. Y también que los fotismos pueden ser producidos no por un agente solo, sino por diversos: el ascetismo radical, o el acto sexual, o las prácticas contemplativas yóguicas o de otra índole; explosiones fóticas espontáneas; técnicas heroicas que tienden a producir «calor mágico»; meditación sistemática sobre el fuego, la luz solar y la creatividad; visiones extáticas y alucinógenas, etcétera. En último análisis, lo importante es el significado religioso otorgado a las experiencias de la luz interior. En otras palabras, no hay que buscar el «origen» de fotismos de *significado religioso* en las «causas naturales» de los fosfenos o en la experiencia de tales fosfenos espontáneos o inducidos artificialmente. Y esto es así por la simple razón de que, como han probado muchos estudios recientes,[114] a) se conocen uni-

113. Pero debemos también agregar que el mundo espiritual de los desanas es un descubrimiento muy reciente de la etnología sudamericana y, además, un descubrimiento logrado por un accidente excepcionalmente feliz. Casi todo lo que sabemos acerca de su sistema teológico es producto del encuentro casual entre Reichel-Dolmatoff y un inteligente informante desana. Basta comparar lo que sabíamos antes de la publicación del libro de Reichel-Dolmatoff con nuestros conocimientos actuales para comprender lo que significó ese descubrimiento. Es dudoso que alguna vez se pueda dar un descubrimiento de esa índole en lo que hace a los sistemas gnósticos y tántricos.

114. Véase, *inter alia*, Max Knoll, «Die Welt der inneren Lichterscheinungen», *Eranos-Jahrbuch* 35 (1965): 361-397, con 42 figuras; véanse también las notas y bi-

versalmente fosfenos de formas y colores diferentes, y b) es posible provocar esos fosfenos de múltiples maneras, desde la mera presión física sobre los párpados hasta las técnicas de meditación más refinadas. Lo que le interesa al historiador de las religiones y, en rigor de verdad, al historiador *tout court*, son las incontables evaluaciones de las experiencias de la luz, es decir, la *creatividad* de la mente humana.

---

bliografías, págs. 393-396. Se encontrará una investigación psicológica de los fenómenos fóticos en J. H. Schultz, *Das autogene Training* (Stuttgart, 1964), págs. 232 y sigs., 357. Véase también Gerald Oster, «Posphenes», *Scientific American* 222, (febrero de 1970): 82-87.

¿Cuál puede ser la explicación del extraordinario auge que están experimentando las ciencias ocultas, la astrología o la brujería en este fin de siglo? Desde el punto de vista de la historia de las religiones, el eminente Mircea Eliade, a lo largo de seis lúcidos ensayos, demuestra que esta popularidad procede de fuentes muy antiguas y resurge periódicamente encarnada en ciertos mitos, símbolos y rituales. Y a partir de ahí revela el profundo significado religioso que subyace en muchas de estas modas culturales.

Aunque todos los textos, excepto el último, fueron concebidos originariamente como conferencias, su carácter introductorio y su estilo, ameno y coloquial, los hacen particularmente accesibles para cualquier persona mínimamente interesada por el tema: más que un libro de divulgación, se trata, pues, de la rotunda confirmación de la historia de las religiones como disciplina apta para todo tipo de públicos.

Mircea Eliade (1907-1986) fue profesor de la Universidad de Chicago y autor, entre otras obras, de *Patañjali y el yoga*, *Metodología de la historia de las religiones*, *Diccionario de las religiones* (con Ioan P. Couliano), *Alquimia asiática* y *Cosmología y alquimia babilónicas*, todas ellas también publicadas por Paidós.


42055
9 788449 304002